Bohlmann, Helmut
Die gegenwärtige
Kierkegaard-Auslegung ...

GOLDEN GATE LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

# PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU

EINE VIERTELJAHRESSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHISCHE KRITIK

HERAUSGEGEBEN VON
HANS-GEORG GADAMER UND HELMUT KUHN

*Sonderheft*
*Kierkegaard-Literatur*

B
23
P49
v.3

BEIHEFT 3

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Dezember 1962

B
23
P49
V.3

INHALT

*Helmut Fahrenbach (Tübingen):* Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962 1

*Nachtrag* zu Th. W. Adorno, Kierkegaard 77

---

©

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN 1962

Alle Rechte vorbehalten. Fotomechanische Vervielfältigungen zum innerbetrieblichen oder beruflichen Gebrauch sind nur nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommen 1959 und des Zusatzabkommens 1960 erlaubt. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiegebühren beim Börsenverein des Deutschen Buchhandels e. V. entrichtet, so ist für jedes Fotokopieblatt eine Marke im Werte von –.10 DM zu entrichten.

Mit der Überlassung des Manuskripts überträgt der Verfasser dem Verlag auch das Recht, die Herstellung von fotomechanischen Vervielfältigungen in gewerblichen Unternehmen zum innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommen vom 14. 6. 1958 zu genehmigen. Das Abkommen sieht vor, daß 50 Prozent des Reinerlöses zugunsten eines Urheberfonds verbucht werden.

Die Philosophische Rundschau erscheint jährlich in 4 Heften zu je 80 Seiten
Jedes Heft im Abonnement DM 7.50, im Einzelverkauf DM 9.—
Die Ausgabe von zusätzlichen, thematisch begrenzten Sonderheften (je Druckbogen etwa DM 1.50) bleibt vorbehalten

Redaktion: Heidelberg, Bergstraße 148, Tel. 40636

1708

# DIE GEGENWÄRTIGE KIERKEGAARD-AUSLEGUNG

in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962

Professor Walter Schulz zum 50. Geburtstag

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

## I. Einleitung in die hermeneutische Situation.

## II. Zugänge zum Werk Kierkegaards über Biographie, Einzelprobleme und Gesamtreferat.

1. *Walter Lowrie: Das Leben Sören Kierkegaards.* Düsseldorf-Köln 1955. E. Diederichs. 237 S.
2. *Sören Holm: Sören Kierkegaards Geschichtsphilosophie.* Stuttgart 1956. Kohlhammer. 120 S.
3. *Helmut Schaal: Erziehung bei Kierkegaard (Das „Aufmerksammachen auf das Religiöse" als pädagogische Kategorie).* Heidelberg 1958. Quelle & Meyer. 128 S.
4. *Michael Theunissen: Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard.* Symposion 1. Freiburg i. Br. 1958. Karl Alber. 186 S.
5. *Anna Paulsen: Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz.* Hamburg 1955. Fr. Wittig. 461 S.
6. *Hermann Diem: Sören Kierkegaard, Spion im Dienste Gottes.* Frankfurt 1957. S. Fischer. 116 S.
   *Ders.: Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard.* Zollikon/Zürich 1950. Ev. Verlag AG. 207 S.
7. *Emanuel Hirsch: „Sören Kierkegaard" in: Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang des europäischen Denkens, Bd. V.* Kap. 53, S. 433–491. Gütersloh 1954. Bertelsmann. 664 S.

## III. Das Problem der systematischen Einheit des Werkes.

8. *Walter Nigg: „Kierkegaard" in: Prophetische Denker,* S. 223–344. Stuttgart 1957. Artemis. 554 S.
9. *Karl Jaspers: über Kierkegaard in: Psychologie der Weltanschauungen,* 4. Aufl., Berlin 1954. Springer. S. 419 ff.; *Vernunft und Existenz,* 3. Aufl., 1. Vorlesung. München 1949. Piper; *Rechenschaft und Ausblick.* München 1951. Piper. S. 115 ff.
10. *Walter Schulz: „Kierkegaards Selbstvermittlung als Transzendenzbewegung" in: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.* Stuttgart 1955. Kohlhammer. S. 274 ff.
    *Ders.: „Existenz und System bei Sören Kierkegaard" in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für H. Plessner.* Göttingen 1957. Vandenhoeck & Ruprecht. S. 107 ff.
11. *Johannes Sløk: Die Anthropologie Sören Kierkegaards.* Kopenhagen 1954. Rosenkilde & Bagger. 143 S.

IV. Der geschichtliche Ort der Existenzdialektik (im Umkreis des deutschen Idealismus).

12. *Wolfgang Struve: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität, Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche.* Symposion Bd. I. Freiburg i. Br. 1949. Karl Alber. S. 207–335.
13. *Udo Johansen: Kierkegaard und Hegel.* Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. VII. Meisenheim 1953. Hain. 195 S. S. 20–53.
14. *Max Bense: Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung.* Köln-Krefeld 1948. Stauffen. 82 S.
15. *Wilhelm Anz: Kierkegaard und der deutsche Idealismus.* Tübingen 1956. J. C. B. Mohr. 78 S.
    *Ders.: Philosophie und Glaube bei Sören Kierkegaard.* Zeitschrift f. Theol. u. Kirche. Tübingen 1954. J. C. B. Mohr. S. 50–105.
16. *Anton Mirko Koktanek: Schellings Seinslehre und Kierkegaard.* München 1962. Oldenbourg. 179 S.
17. *Walter Rehm: Kierkegaard und der Verführer.* München 1949. H. Rinn. 620 S.
18. *Edo Pivčević: Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard.* Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 140 S.

V. Zur wirkungsgeschichtlichen Gegenwärtigkeit von Kierkegaards Denken.

19. *Leo Schestov: Kierkegaard und die Existenzphilosophie.* Graz 1949. Schmidt-Dengler. 165 S.
20. *Jakob Hommes: Zwiespältiges Dasein. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger.* Freiburg i. Br. 1955. Herder. 363 S. (Kapitel über Kierkegaard S. 118 ff.).
21. *K. E. Løgstrup: Kierkegaards und Heideggers Existenzialanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung.* Berlin 1950. Erich Blaschker. 127 S.
22. *Henning Schröer: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und zur neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik.* Göttingen 1960. Vandenhoeck & Rupprecht. 207 S.
23. *Hayo Gerdes: Das Christusbild Sören Kierkegaards.* Düsseldorf 1960. E. Diederichs. 216 S.
24. *J. Sperna Weiland: Philosophy of Existence and Christianity. Kierkegaards and Jaspers Thoughts on Christianity.* Assen 1951. Van Gorcum & Comp. 144 S.
25. *Michael Wyschogrod: Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence.* London 1954. Routledge u. Kegan Paul LTD, Broadway House. 156 S.

An bereits erschienenen Literaturberichten sind zu vergleichen:

1. *Michael Theunissen: Das Kierkegaard-Bild in der neueren Forschung und Deutung.* 1945–1957. DVfLG 32, 1958, 576–612. Diese knapp aber gut orientierende Übersicht umfaßt auch die ausländische (besonders die skandinavische) Kierkegaardliteratur.
2. *Wilhelm Anz: Fragen der Kierkegaardinterpretation I. u. II.* Theol. Rundschau N. F. 20. 1952. 26–72 (I) und 26. Jg. 1960. 44–79 u. 168–205 (II). Anz gibt sehr

ausführliche und subtile Rezensionen der Arbeiten von Diem (7), Lowrie (1), J. Hohlenberg, Sören Kierkegaard, 1949 (Biographie) und Paulsen (5), mit dem Ziel, eine „hermeneutische Grammatik" der Kierkegaardinterpretation herauszuarbeiten, aaO, II, 44. Ein dritter Aufsatz soll folgen.

3. *Aage Henriksen: Methods and Results of Kierkegaard studies in Scandinavia.* Kopenhagen 1951.
4. *Niels Thulstrup: in Symposion Kierkegaardianum.* Kopenhagen 1955. S. 303 ff.
5. *Liselotte Richter:* in Theol. Lit. Zeitung. Bd. 77 (1952) u. Bd. 83 (1958).

Hinzuweisen ist auf die umfassende Bibliographie (–1955): Sören Kierkegaard. International Bibliography ed. by Jens Himmelstrup. Copenhagen 1962. Nyt. Nordisk Forlag.

## I. EINLEITUNG IN DIE HERMENEUTISCHE SITUATION

Das Werk Sören Kierkegaards zählt neben dem von Marx und Nietzsche sicherlich zu den wesentlichsten aber auch kompliziertesten Erscheinungen der nachidealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Denn so wie es in der Gesamtheit der einzelnen Schriften vorliegt, scheint es sich nach Form und Inhalt in recht unterschiedliche Gestaltungen zu verlieren, die überdies durch verschiedene Pseudonyme (als Verfasser und Herausgeber) voneinander getrennt sind. Und doch soll dieser merkwürdig verschlüsselte Komplex von Schriften – Kierkegaards eigenem Ausspruch nach – durch eine einheitliche Problementfaltung zu einem Sinnganzen verbunden sein, aus dem die einzelnen Schriften erst ihren spezifischen Aussagesinn empfangen. Es ist klar, daß eine derart verwickelte Mitteilungsstruktur in einem besonderen Maße „Interpretation" erfordert und dieser zugleich besondere Probleme aufgibt.

Die Komplexität des Kierkegaardschen Werkes hat sich insofern durch seine eigentümliche Wirkungsgeschichte noch gesteigert, als Kierkegaard erst in unserem Jahrhundert zu einer späten und differenzierten Wirkung gekommen ist, in der sein Werk im Durchgang durch die aneignende Reflexion das gegenwärtige Denken zwar wesentlich bestimmt hat, aber damit auch selbst in dessen Auslegungshorizonte hineingezogen worden ist. Wir können heutzutage ja wohl kaum an der „Existenzphilosophie" und „Dialektischen Theologie" *vorbei* auf Kierkegaard blicken, sofern er hier seine geschichtliche Gegenwärtigkeit gewonnen hat [1]. Andererseits wird man aber auch nicht sagen können, daß durch dialektische Theologie

[1] So hat z. B. *Karl Jaspers* die gegenwärtige philosophische Situation konsequent aus der geschichtlich entscheidenden Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches hergeleitet (s. Vernunft und Existenz, 1949³, S. 10–31). Für die weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhänge dieser Herkunft s. *Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche*, jetzt 4. Aufl. Stuttgart 1958. Kohlhammer; *Robert Heiss: Der Gang des Geistes*, Bern 1948, Francke; und – in marxistischer Sicht – *Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft*, 2. Aufl. Neuwied 1962.

und Existenzphilosophie *hindurch* – die zudem in sich sehr differenzierte Gebilde sind – nun einfach Kierkegaard *selbst* zu erreichen wäre, und die kritische Unterscheidung zwischen ursprünglicher Gestalt und gegenwärtiger Wirkung kaum noch möglich sei. Beide Aspekte sind vielmehr in einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang verknüpft, den es aufzuklären, aber nicht aufzulösen gilt, wenn die besonderen Möglichkeiten und Schwierigkeiten des gegenwärtigen Kierkegaardverständnisses sichtbar werden sollen [2].

Die Kierkegaardinterpretation müßte also die unterscheidende und vermittelnde Mitte zwischen immanenter Auslegung und gegenwärtiger Aneignung immer auch selbst beziehen, wenn sie ihrer Aufgabe im Blick auf die spezifische Geschichtlichkeit des Kierkegaardschen Werkes gerecht werden will.

Nun wird man durchaus sagen können, daß die jüngste Kierkegaardliteratur die skizzierte Situation durchsichtiger hat werden lassen, und zwar schon deshalb, weil sich die geistige Situation unserer unmittelbaren Gegenwart gegenüber dem Einsatz von Existenzphilosophie und dialektischer Theologie erneut gewandelt hat. Beide haben den Höhepunkt ihrer einschneidenden ersten Wirkung überschritten, bestimmen aber die heutigen Problemstellungen nachhaltig. Daß sich damit auch eine Wandlung in der Einstellung zu Kierkegaard ergeben würde, war zu erwarten und wird durch die neueste Literatur deutlich belegt. War Kierkegaard früher häufig in die Auseinandersetzungen der Zeit selbst verflochten gewesen und so aus der unmittelbaren Gegenwart heraus angeeignet oder kritisiert worden, so wird er heute zunehmend aus der Distanz historisch vermittelter und problembewußter Interpretation gesehen, der es gleichwohl um eine echte sachliche Vergegenwärtigung zu tun ist.

Die gewonnene Distanz ist der Kierkegaardforschung zweifellos zugute gekommen [3]. Situation und Aufgabe sind übersichtlicher geworden. Heute

[2] Zum Begriff der Wirkungsgeschichte und zum Phänomen des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins s. die grundlegenden Ausführungen von *H.-G. Gadamer* in: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen 1960. J. C. B. Mohr, S. 284 ff., 323 ff.

[3] Das zeigt sich vor allem auch in den neuen deutschen Kierkegaardausgaben, die in der Zuverlässigkeit der Übersetzung und der historisch-philologischen Kommentierung erstmals kritischen Ansprüchen genügen und darin die verdienstvolle erste Ausgabe von Schrempf und Gottsched natürlich übertreffen. Die Ausgabe von E. Hirsch und Mitarbeiter (bei E. Diederichs) ist am weitesten vorangekommen und verspricht in den nächsten Jahren vollständig zu werden, während die von H. Diem und W. Rest (bei Hegner) besorgte (und in der Übersetzung z. T. bessere) mit den vorliegenden 4 Bänden philosophisch-theologischer Schriften voraussichtlich abgeschlossen ist (s. zu den Werkausgaben auch die Literaturübersicht von Theunissen).

Wir zitierten im folgenden nach der Ausgabe von E. Hirsch.

wird gefragt, was Kierkegaards Werk als ganzes in der geschichtlichen Entwicklung und für die gegenwärtige Problematik von Philosophie und Theologie zu bedeuten habe. Damit ist die Frage nach seiner systematischen Einheit und seinem Verhältnis zur Philosophie des deutschen Idealismus (insbesondere Hegels) in den Vordergrund gerückt. Manche immanenten Interpretationsprobleme haben sich geklärt, andere sind kritisch exponiert, einige noch nicht zureichend erfaßt worden.

Die eingetretene Distanz hat aber auch eine problematische Seite. Sie betrifft die Verknüpfung einer jeden Vergegenwärtigung von Kierkegaards Werk mit dem Problem der Aneignung. Kierkegaards Denken zielt grundsätzlich auf existentielle Beantwortung und nicht auf sachliche Belehrung: es will den „existierenden" Einzelnen so vor die Frage seiner Existenz bringen, daß er „sich selbst" – und nicht eine Sache – in dem Gefragten versteht und d. h. die Aufgabe des Existierens in „Existenzdurchsichtigkeit" ergreift. Darum ist die Existenzdialektik – als das Aufzeigen der Weisen des „Sich-in-Existenz-Verstehens" in ihrer kritisch verweisenden Dialektik – ihrem eigentlichen Sinn nach Existenz*mitteilung*. Diese leitende Intention des Kierkegaardschen Denkens kann im notwendig distanzierenden Interpretationsbezug als solchem aber nicht „beantwortet" werden; sie wird durch ihn vielmehr zunächst reflektierend abgebogen. Sie darf freilich dadurch nicht verstellt, sondern muß als „in Suspension" gehaltene gerade deutlich gemacht werden. D. h. jede ihrer „Sache" treu bleibende Auslegung Kierkegaards muß den existentiellen Bezug von Anspruch und Aneignung offenhalten und noch die Weise ihrer notwendigen Distanzierung durch die für den Mitteilungssinn des Kierkegaardschen Werkes selbst maßgebende Dialektik von Existenz*auslegung* und Existenz*mitteilung* bestimmt sein lassen. Wenn die Interpretation nun primär auf die Existenzauslegung gerichtet sein muß, um den Sinnanspruch der Existenzmitteilung verständlich zu machen, so gerät sie nur dann nicht in einen Widerspruch zu Kierkegaards Intention, wenn es ihr gelingt, in der sachlichen Auslegung den Mitteilungssinn so zu erhellen, daß er in seinem die Auslegung transzendierenden Anspruch an das existentielle Selbstverständnis hervortritt. In naiv „sachlicher" Einstellung bliebe die Kierkegaardinterpretation im unvermittelten Widerspruch zu Kierkegaards Meinung, daß sich eine Existenzmitteilung nicht wie eine „Lehre" verstehen und auslegen lasse. Sie muß diesen Einspruch gegen sich in ihre methodische Reflexion aufnehmen und mit ihren eigenen Erfordernissen vermitteln.

Diese Andeutungen mögen genügen, um sichtbar zu machen, welche Bedeutung der hermeneutischen Reflexion in der Kierkegaardauslegung zukommt, und daß es ein wesentlicher Gesichtspunkt in der Beurteilung

der Kierkegaardliteratur ist, sie auf ihre methodische Bewußtheit hin zu befragen.

Wir können im folgenden die angedeutete hermeneutische Situation jedoch nicht in allen Zügen verfolgen. Dazu müßte die in der Existenzphilosophie und dialektischen Theologie vollzogene Kierkegaard-Aneignung und -Kritik ausführlich behandelt werden. Der folgende Bericht hat es aber nur mit der gegenwärtigen Kierkegaard-Auslegung (und -Kritik) zu tun, die in den von 1948–1962 erschienenen deutschsprachigen Abhandlungen über Kierkegaard vorliegt. Bei deren Erörterung wird versucht, im Eingehen auf die spezielle Thematik der einzelnen Untersuchungen die Mannigfaltigkeit der Aspekte mit den grundsätzlichen Problemen der Kierkegaardinterpretation zu vermitteln.

Wir gliedern die vorliegende Literatur nach Thematik und Problemgehalt unter folgenden methodischen Gesichtspunkten:

1. Zugänge zum Werk Kierkegaards über Biographie, Einzelprobleme und Gesamtreferat.
2. Das Problem der systematischen Einheit des Werkes.
3. Der geschichtliche Ort der Existenzdialektik (im Umkreis des deutschen Idealismus).
4. Zur wirkungsgeschichtlichen Gegenwärtigkeit von Kierkegaards Denken.

## II. ZUGÄNGE ZUM WERK KIERKEGAARDS ÜBER BIOGRAPHIE, EINZELPROBLEME UND GESAMTREFERAT

In Kierkegaards geistiger Existenz sind Denken und Existieren streng aufeinander bezogen. Der „subjektive existierende Denker", dem es im „unendlichen Interesse" seines „konkreten Denkens" darum gehen soll, „sich selbst in Existenz zu verstehen", markierte nicht bloß eine programmatische Forderung (gegen Hegels „existenzvergessenes Denken") und das hermeneutische Motiv der Existenzdialektik, sondern Kierkegaards eigenstes Bemühen. Die Situationen, in die das individuelle Leben stellte, sollten im konkreten Bedenken durchsichtig gemacht und bei ihrer „Kategorie" festgehalten werden. Die eigene Existenz denkend durchdringen wollen, forderte aber notwendig ein Überschreiten der individuellen Problematik auf das implizierte Allgemeine hin und nötigte so zur Frage nach der Sinnstruktur menschlicher Existenz als solcher; es forderte aber auch das ständige Zurückbeziehen des Denkens in die konkrete Geschichtlichkeit der eigenen Existenz.

Die Beziehung von Denken und Existieren hat sich auch in Kierke-

gaards Schriften niedergeschlagen. Sie verweisen häufig auf Situationen des persönlichen Lebens und lassen sich kaum detailliert verstehen ohne Rücksicht auf die biographischen Bezüge. Diese haben jedoch im Werk selbst keine eigenständige und erklärende Bedeutung, weil sie in seine konkret-allgemeine Thematik umgesetzt sind und erst aus ihr verstehbar werden.

Die angedeutete Sachlage ist in der früheren Kierkegaardforschung oft nicht klar gesehen worden. Man meinte, das Werk aus den biographischen Voraussetzungen Kierkegaards verstehen zu können und zu müssen und ließ dabei sachliche Problemzusammenhänge häufig ins Biographische zurückfallen (so etwa E. Geismar und z. T. sogar noch E. Hirsch). Daß sich bei einer solchen Betrachtung die Frage nach der systematischen Einheit von Kierkegaards Denken nicht recht erheben konnte, ist klar. Es wurde (und wird) immer wieder verkannt, in welchem Maße Kierkegaard sein persönliches Dasein in die konkret-allgemeine Problematik seines Denkens und seiner Aufgabe verwandelt hat und sich selbst gerade von dieser her zu verstehen suchte – (Der subjektive Denker „existiert in seinem Denken").

Gegenüber der Vermischung biographischer und sachlicher Aspekte in der Kierkegaardauslegung bedeutet die Unterscheidung beider zunächst einen Fortschritt. Sie zeigt sich in Untersuchungen, die nichts anderes sein wollen als Biographien.

1

Dazu zählt vor allem die 1955 erschienene Übersetzung von *Walter Lowrie, A short Life of Kierkegaard.* Der amerikanische Verfasser hatte bereits 1938 ein umfangreicheres biographisches Werk veröffentlicht (*Kierkegaard*, Oxford University Press) und war maßgebend an der amerikanischen Übersetzung Kierkegaards beteiligt.

Als Quellen dienen L. naturgemäß vor allem die Tagebücher (aus den Nachgelassenen Schriften), die Briefe und Kierkegaards „Schriften über sich selbst", aber auch die biographischen Hinweise, die sich aus den Werken erschließen lassen. (In der deutschen Ausgabe sind dankenswerterweise vom Übersetzer die Quellennachweise hinzugefügt worden.)

Unter den biographischen Quellen mißt L. dem sogenannten „Goldschnitt-Dokument" einen besonderen Wert zu (30 ff.). Es enthält einen auf drei Goldschnittblättern vermutlich im September 1839 niedergeschriebenen Rückblick Kierkegaards auf die ersten 26 Jahre seines Lebens. Das Original dieser Niederschrift ist leider nicht mehr vorhanden. Barford, der die Herausgabe anfangs zu besorgen hatte, ließ es verlorengehen, nachdem es – falsch datiert und falsch angeordnet! – abgedruckt worden war, so daß der Abdruck z. T. verwirrend anstatt erhellend gewirkt hat (Barfords Abdruck ist dann auch in die 2. Ausgabe der Werke übernommen worden).

E. Hirsch hatte in seinen Kierkegaard-Studien (1931, I, 119 f., 128) bereits auf

die Wichtigkeit des Dokumentes hingewiesen und es auch richtig angeordnet, es aber doch – der Unzuverlässigkeit wegen – seiner Darstellung der Jugendzeit Kierkegaards nicht direkt zugrunde gelegt. Er hat nicht vermutet, „daß ein unsorgfältiger Abdruck die ganze Verwirrung verursacht haben könnte" (Lowrie, 34).

Nach der Anordnung von L. ergibt sich nun, daß Kierkegaard unter den Überschriften „Kindheit" – „Jugend" – „Fünfundzwanzig Jahre alt" – (und einem jeweils zugehörigen Motto) in drei Prosastücken eine Selbstauslegung dieser Lebensalter gibt, die biographisch höchst aufschlußreich ist. Ja, L. meint sogar, daß „das Goldschnitt-Dokument den Schlüssel zur Aufdeckung von Kierkegaards tiefstem Geheimnis" liefere (32).

Kierkegaards Leben war arm an äußeren Ereignissen und Extensität. Es empfing seine ganze Spannung aus der schwermütigen Innerlichkeit, mit der Kierkegaard, in der „Totalerinnerung des Gewissens", die beiden Grundverhältnisse seiner individuellen Lebensgeschichte ergriff und sich in ihnen verfing: das Verhältnis zu seinem Vater und das zu seiner Verlobten (Regine Olsen).

L. schließt aus dem Goldschnitt-Dokument u. a. „Kierkegaards Kindheit sei" – entgegen seiner eigenen Darstellung – „auf normale Weise glücklich" (35) verlaufen, und auch die „ersten vier Universitätsjahre" seien im wesentlichen noch frei von schwermütiger Verfangenheit gewesen (35) [4]. Mit dem 22. Lebensjahr (1835) sei jedoch die Krise ausgebrochen, ausgelöst durch das „große Erdbeben", in dem er das „Geheimnis" der Schwermut in der religiösen und sittlichen Schuld entdeckte, die von seinem Vater her auf der Familie lastete (L. nimmt an, daß der Vater an Kierkegaards 22. Geburtstag ein Bekenntnis seiner Schuld [Verfluchung Gottes] abgelegt hat.) (66)

Zwar versuchte Kierkegaard zunächst dieser Belastung seiner Herkunft in ästhetische Zerstreuung zu entfliehen. Aber die schwermütige Erinnerung und der verzweifelte Wille, zu sich selbst zu kommen, ließen ihn nicht los (s. Gilleleie Aufzeichnung vom 1. August 1835), bis er – wohl an seinem 25. Geburtstag – in der Aussöhnung mit seinem Vater sich selbst in seiner Verknüpfung mit dem Schicksal der Familie übernahm und seinen Glauben wiedergewann (107 ff.).

Die zweite Bindung seines Lebens, seine Verlobung, vermochte Kierkegaard jedoch nicht zu übernehmen, weil er sich unfähig fühlte, seine schwermütige Verschlossenheit in den Anspruch der Ehe auf gegenseitiges Offenbarwerden mithineinzunehmen.

Mit beiden Bindungen ist Kierkegaard nicht „fertig" geworden; er hat sie denkend ständig umkreist und sich seine Vereinzelung in der Dialektik von „Ausnahme" und „Allgemeinem" zum Thema gemacht. Der Konflikt seiner Verlobung hat die schriftstellerische Tätigkeit ausgelöst und ihre anfängliche Thematik bestimmt.

Lowries lebendig geschriebenes Buch zeigt erneut, daß gewisse Fakten der Lebensgeschichte Kierkegaards trotz ihrer Verschlüsselung als gesichert gelten können. Daß L.s methodischer Gesichtspunkt für ihre Deutung problematisch ist, wird noch anzumerken sein.

---

[4] W. Anz gibt eine entgegengesetzte Auslegung in seiner Rezension L.s, Theol. Rundschau 26 (1960) S. 58, die mir überzeugender scheint.

Die Werke werden gemäß der begrenzten Zielsetzung einer biographisch „genetischen Untersuchung" (31) nur kurz gestreift. Dabei unterlaufen L. aber Fehler, die sich nun doch wieder aus der unkritischen Übertragung des biographischen Aspektes in die Dimension der sachlichen Auslegung ergeben.

L. ist zwar nicht von dem psychoanalytischen Drang besessen, Kierkegaard aus einer psychischen Abnormität erklären zu wollen (vgl. 27 ff., 117), aber an manchen Stellen meint er doch, Sachzusammenhänge psychologisch deuten zu können. So etwa hinsichtlich der Pseudonyme (137 ff.), die seiner Meinung nach die Möglichkeiten bzw. „Spaltrichtungen" der Persönlichkeit Kierkegaards zur Darstellung bringen.

Diese – übrigens alte – These ist zwar nicht falsch, aber ganz gewiß nicht „der tiefste Grund, warum er Pseudonyme gebrauchte" (137). Dieser liegt vielmehr in der dialektischen Mitteilungsstruktur des Werkes (s. „Eine erste und letzte Erklärung", Anhang zur „Unwiss. Nachschrift"). Über die „Dialektik der Mitteilung" hat L. allerdings noch schiefere Vorstellungen. Denn er meint: Kierkegaards „Introversion hat ihn lange daran gehindert, sich, wie er sagte, ‚direkt mitzuteilen'. Darum hat er aus der Not eine Tugend gemacht und die ‚indirekte Mitteilung' angewandt und gepriesen, bei der er die Pseudonyme als Werkzeuge gebrauchte. Als ihm nach 1848 eine innere Wandlung erlaubte, offen zu sprechen, hat er im wesentlichen auf die Verwendung von Pseudonymen verzichtet" (138, vgl. 182, 198).

Die Dialektik der Mitteilung steht für Kierkegaard in einer genauen – wenngleich mehrfältigen – Beziehung zur Intention seines Denkens auf „Existenzmitteilung". Direkt-indirekt sind Reflexionsbestimmungen, deren Sinn sich nur von den jeweiligen thematischen Bezügen her angeben läßt. Indirekte Mitteilung besagt grundsätzlich, daß sich Existenzmöglichkeiten nicht – wie objektive Sachverhalte – „direkt" mitteilen und auffassen lassen, sondern nur indirekt, d. h. durch Aufheben der gegenständlichen Wissensverhältnisse in das existierend „aneignende" Selbstverständnis. Darum muß Existenzmitteilung „doppelt reflektiert" sein, nämlich auf Aussage (Aufweis) und Aneignung zugleich (vgl. „Unwiss. Nachschrift" I, 65, 68) [5].

Die Pseudonyme sind auf diesem Boden in einem weiteren Sinne thematisch „indirekt", sofern sie das eigentliche Ziel – die christliche Existenzmitteilung – nur in der Weise des Herausreflektierens aus den humanen Möglichkeiten des Existenzverständnisses in der geschichtlichen Situation angehen; während die begleitenden erbaulichen und im genaueren Sinne erst die christlichen Reden den Einzelnen von der religiösen bzw. christlichen Wahrheit des Existierens her „direkt" ansprechen. Als Existenzmit-

[5] Kierkegaard hat das Problem der Mitteilung überhaupt erst als ein zentrales philosophisches Problem in der neuzeitlichen Reflexionsthematik enthüllt; Karl Jaspers hat es aufgenommen.

teilung bleiben sie aber dialektisch, d. h. direkt-indirekt. In einem letzten Sinne direkt ist dann das Aufstellen der Forderungen im „Augenblick“ [6].

Daß L. diese Zusammenhänge durch seine „biographisch-genetische“ Methode verfehlt, zeigt an, wie sehr diese grundsätzlich in die Irre führt, wenn man Kierkegaards Denken aus ihrem Blickpunkt erfassen will. Ja selbst eine bloße Biographie Kierkegaards geht fehl, wenn sie nicht *vorgängig* an dem Denken orientiert ist, in dem dieses Leben sich verstand und geführt wurde. L. und auch die anderen Biographen gehen mit der gängigen Vorstellung der biographisch bestimmbaren Lebensentwicklung auch an die Lebensbeschreibung des „existierenden Denkers“ heran, ohne sich zu fragen, ob dieses Schema hier überhaupt angemessen ist. Damit verfehlen sie die maßgebende Orientierung an der alles Faktische deutend übergreifenden Reflexion der Innerlichkeit.

Es ist das Verdienst von W. Anz, in seiner Rezension der Biographien von Lowrie und Hohlenberg, in prinzipieller Schärfe und genauer Einzelanalyse gezeigt zu haben, worin die Problematik einer Kierkegaardbiographie beruht.

Anz gibt die hermeneutische Regel an, die jede Kierkegaardbiographie für ihren methodischen Ansatz und die Deutung des Materials zu beachten hat: „Der Biograph muß also festhalten, daß das übergreifende Bewußtsein des existierenden Denkers der Grund ist, innerhalb dessen das übergriffene ‚faktische‘ Leben gehalten und erschlossen ist ... Wir werden also wohl immer von dem Rechenschaft gebenden Bewußtsein aus in das Leben zurückfragen müssen und nicht im Schema der Entwicklung auf die Entstehung jenes christlichen Bewußtseins hinführen dürfen“ (ThR 26, S. 51 kursiv). Damit ist natürlich nicht gesagt, daß es nicht möglich sei, Kierkegaards „Umwelt, Herkunft, Jugend, Bildungsweg“ biographisch zu beschreiben (48) – das ist L. durchaus gelungen – es wird nur die grundsätzliche Grenze eines solchen biographischen Aspektes aufgezeigt und das hermeneutische Prinzip angegeben, von dem aus sich erst die innere Struktur eines in der Reflexion der Innerlichkeit gelebten Lebens erschließt und seine „Fakten“ deutbar werden [7].

Es ist demnach nicht nur unmöglich, die Dimension des Kierkegaardschen Denkens vom biographischen Aspekt aus zu erreichen, sondern auch, diesen vom Verständnis jener Dimension zu lösen. Der angemessene biographische Zugang öffnet sich vielmehr selbst erst im Durchgang durch

[6] Zum Mitteilungsthema vgl. die vorzüglichen Ausführungen von W. Anz in seiner Rezension, aaO, 67 ff., bes. 71 ff.

[7] Diese grundsätzliche Einschränkung gilt auch für die Biographie von *J. Hohlenberg: Sören Kierkegaard*, Basel 1949, die überdies einen offenbar anthroposophischen Begriff von Geist und Persönlichkeit (als „kosmischer Idee“) an Kierkegaard heranträgt – ganz zu schweigen von *Peter P. Rohdes* Darstellung *Sören Kierkegaard*, 1959 (rowohlts monographien 28). Was R. sich an methodischer Bewußtlosigkeit in der biographischen „Auswertung“ leistet, ist unter aller Kritik. Das gilt auch von der psychoanalytischen Deutung der „Wirklichkeit“ Kierkegaards, die *Arnold Kunzli* in: *Die Angst als abendländische Krankheit*, Zürich 1948, gibt.

die Existenzauslegung, die für das „Leben" des subjektiven Denkers maßgebend ist. Das ist die methodische Konsequenz, die sich aus dem Verhältnis von Denken und Leben für die Kierkegaardbiographie ergibt. Die Interpretation des Werkes ist der einzige Zugang zu Kierkegaard selbst und der unumgängliche Durchgang für *jede* besondere Problemstellung.

2

Man mag zunächst erstaunt sein, unter der neuesten Kierkegaardliteratur auch eine Abhandlung über *Kierkegaards Geschichtsphilosophie* zu finden. Denn die Geschichtsphilosophie – vor allem in ihrer beherrschenden Ausbildung durch Hegel – war für Kierkegaard doch gerade ein höchst bedenklicher Ausdruck des allgemeinen Existenzverlustes seiner Zeit und darum ein ausgezeichneter Gegenstand seines onto-logisch und ethisch orientierten Angriffs (s. „Zwischenspiel" der „Philos. Brocken" und „Unwiss. Nachschrift" I, 118 ff.). Und nun soll es so etwas wie eine eigene Geschichtsphilosophie Kierkegaards geben?

Dieser Auffassung ist *Sören Holm* in der Tat. Er meint nicht nur, daß Kierkegaard sich durchaus mit geschichtsphilosophischen Fragen befaßt habe – das war ja in der polemischen Beziehung bereits impliziert –, sondern sogar, daß die Geschichtsphilosophie Kierkegaards, neben der terminologischen (!) Frage nach dem Begriff des Dialektischen „das weitaus Zentrale in seiner Philosophie und in seiner Auffassung vom Christentum betrifft" (5, vgl. 21, 119). Allerdings heißt es im nächsten Abschnitt, daß Kierkegaard „weder methodisch noch kulturell-soziologisch" viel von Geschichte verstanden habe (6) und seine „christliche Geschichtsphilosophie" dieses „mangelhaften Geschichtsverständnisses wegen zu unhaltbaren Resultaten" führte (6). Also eine merkwürdige Diskrepanz zwischen eigentlichem Wollen und faktischem Vermögen bei Kierkegaard. Man wird gespannt sein, zu sehen, was der Verf. mit diesem scheinbar zentralen Widerspruch in Kierkegaards Werk anfängt.

Seine Untersuchung setzt ein mit Kurzreferaten über die Geschichtsphilosophie von Lessing bis D. F. Strauss, um dann, auf diesem „historischen Hintergrund" 9 ff., Kierkegaards Äußerungen über Geschichte zu referieren. Dabei bezieht H. sich vor allem auf die „Philosophischen Brocken", in denen er Kierkegaards Religions- und Geschichtsphilosophie am reinsten dargestellt glaubt (S. 96, 111 f.) – dann auf die „Unwissenschaftliche Nachschrift" und die „Einübung im Christentum", neben verschiedenen Hinweisen auf den „Begriff Angst" und Äußerungen aus den Tagebüchern. Er vernachlässigt dagegen die Stellen, die sich im „Begriff der Ironie", in „Entweder/Oder" II und in den „Stadien" finden. Warum, wird sich später zeigen.

Das Referat Kierkegaards leitet H. mit einem der Sache nach interessanten Kapitel über „Sein als Ewigkeitskategorie" ein (24 ff.). Hier soll offenbar der ontologische Horizont und Ort von Kierkegaards Geschichts-

verständnis aufgezeigt werden. H. sucht zu zeigen, daß Kierkegaards Ansatz des Geschichtsproblems durch eine grundlegende ontologische Unterscheidung bedingt ist. Es ist die Differenz von *ideellem* und *faktischem* Sein, bzw. Sein in ideeller oder faktischer Bedeutung. Diese Unterscheidung durchzieht in wechselnder Beziehung und Bezeichnung – (Wesen–Sein; Sein–Dasein; Idealität–Realität) in der Tat Kierkegaards ganzes Werk. Wird sie auf die Zeitstruktur bezogen, dann erscheint sie als die Differenz von Ewigkeit (ideellen Wesens) und Zeitlichkeit (faktischen Daseins). H. spricht denn auch häufig einfach von „ewigem Sein" und „faktischem Sein". Leider beläßt er es beim bloßen Referat der verschiedenen Stellen, ohne zu einer präzisen Zusammenfassung zu kommen.

Wir versuchen das in Kürze. Die genannte Grunddifferenz umschließt ontologisch mehrere Bedeutungsmomente. Sie bezeichnet 1. eine Differenz von *Seinsmomenten* (Seinhinsichten). In diesem formalen Aspekt deckt sie sich weitgehend mit der traditionellen Unterscheidung von essentia und existentia bzw. mit der Schellings von Was-Sein und Daß-Sein (vgl. dazu die Spinozaanmerkung der „Philos. Brocken" [39 f.]). 2. bestimmt sie eine Differenz von *Seinsweisen*: das ewige, ideale Sein *ist* in stets selbiger Gegenwärtigkeit aus der Notwendigkeit seines *Wesens*; das zeitlich-faktisch Seiende *ist da* je an seinem Ort und in seinem Werden (übergehend von Möglichkeit zu Wirklichkeit (vgl. dazu das „Zwischenspiel" der „Brocken"). Und 3. meint sie (mit 2 eng zusammenhängend) eine Differenz von *Seinsbereichen*: Idealität und Realität. In den Bereich der Idealität gehört das Logische (Mathematische), Ontologische, Metaphysische mit den Grundbestimmungen: Wesensnotwendigkeit – Allgemeinheit (Abstraktheit) – Ewigkeit – Unendlichkeit; und in den des realen Daseins gehört die empirische Existenz mit den Grundkategorien: reale Faktizität – Einzelheit – Zeitlichkeit (Werden) – Endlichkeit.

Nun geht es Kierkegaard allerdings nicht um die explizite ontologische Auslegung jener Differenz nach ihren Bedeutungen und deren Zusammenhang. Er will durch sie vielmehr (unbeschadet ihres allgemeinen Sinnes) die Gegensatzstruktur menschlichen Seins bestimmen. Der Mensch ist als „existierender Geist" durch reale Faktizität und Idealität gleichermaßen bestimmt; er ist als Bewußt-sein die zwiespältige „Einheit" von Idealität und Realität und als existierendes Selbstverhältnis ständig vor die Aufgabe des „Zusammenhaltens" seiner gegensätzlichen Seinsbestimmungen gestellt. Diesem entscheidenden Zusammenhang der genannten ontologischen Differenz mit der Problematik der Existenzweise des Menschen geht H. überhaupt nicht nach. Damit verfehlt er den eigentlichen Sinnzusammenhang.

Holm begnügt sich damit, die Differenz zwischen ewigem und faktisch zeitlichem Sein abstrakt anzugeben, um dann auf dieser Grundlage die Zuordnung des geschichtlichen Seins vorzunehmen.

Das „Historische" (wie es in der Übersetzung heißt) gehört in den Bereich des faktischen (Da-Seins – „ist ein Beispiel für das faktische Sein" (29) – und steht als solches im Gegensatz zum Ewigen, dessen Vollkommenheit es ist, allem geschicht-

lichen Werden und Vergehen schlechthin enthoben zu sein (26), während das geschichtliche Dasein nicht an der Seins-Notwendigkeit als einer Wesensbestimmung des Ewigen (Idealen) teilhaben kann (s. „Philosophische Brocken", „Zwischenspiel").

Die Kritik H.s an Kierkegaards Einengung des Notwendigkeitsbegriffs auf logische Notwendigkeit, die er in seinem „Kommentar" (49) gibt, ist fehl am Platze. Denn der Ausschluß einer (onto-)logischen Notwendigkeit aus dem geschichtlichen Sein ist im thematischen Zusammenhang des Zwischenspiels genau begründet. Was H. hier vermißt, nämlich die „Notwendigkeit, die uns im wirklichen Leben begegnet" (49), hätte er dort suchen sollen, wo sie behandelt wird – also etwa in der „Krankheit zum Tode", wo die existentielle Vermittlung der Notwendigkeit (als des Momentes der faktischen Bestimmtheit des Selbst) mit der Möglichkeit (als Selbstbestimmung) zur konkreten Wirklichkeit des Selbstseins thematisch ist (Kr. z. T. 32 ff.). (Ganz ähnlich in Enweder/Oder II.)

Holms Zuweisung der Geschichte zum Bereich faktischen Seins stimmt übrigens nur im Hinblick auf die abstrakt alternative Schematik der Seinsbereiche, läßt aber das geschichtliche Sein als solches noch unbestimmt. Für dessen innere Struktur ist wieder die dialektische Gegensatzbestimmung der Seinsweise menschlicher Existenz maßgebend. Erst die gegenseitige Durchdringung von Zeit und Ewigkeit (im Augenblick) läßt Zeitlichkeit und Geschichte im eigentlichen Sinn entspringen (s. Begriff Angst, 90 ff.).

Auf diese Dialektik kommt Holm erst dort, wo sich das *theologische* Problem der Geschichte stellt. Denn mit dem Christentum ist die paradoxe Behauptung in die Welt gekommen, daß der ewige Gott in der Zeit erschienen (d. h. da-gewesen), und die Geschichte durch dieses „absolute Faktum" zum Ort ewiger Entscheidung qualifiziert worden ist (s. 63).

Aus dieser paradoxen Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung ergeben sich für Kierkegaard dann die dialektischen Bestimmungen des möglichen Verhältnisses zu jenem „absoluten (paradoxen) Faktum" im Sinne des „subjektiven Problems" der gläubigen Aneignung als seiner einzigen Wahr-nehmung. Diese Zusammenhänge, die sich im Phänomen des „Gleichzeitigwerdens" mit dem Offenbarungsfaktum zusammenfassen, referiert H., indem er die Aussagen der „Brocken" (über den Jünger erster und zweiter Hand), der „Unwiss. Nachschrift" (über die Unhaltbarkeit der spekulativen und bloß historischen Betrachtung, die beide die paradoxe Durchdringung des Ewigen und Zeitlichen auflösen) und der „Einübung" (über die den historischen Abstand überspringende Gleichzeitigkeit des Glaubens) zusammenstellt (61 ff., 75 ff., 97 ff.).

Fragt man nun, in welcher leitenden Hinsicht H. das Geschichtsproblem bei Kierkegaard im ganzen in den Blick faßt, so ist festzustellen, daß er es über die „Stücke abstrakter Geschichtsphilosophie" (33) hinaus ganz auf das „objektive Problem" des theologischen Aspektes reduziert, wie es nach Kierkegaard mit der (historischen) „Faktizität jenes Faktums" bestellt sei (73). In bezug auf diese Frage hat H. nun eine merkwürdige These. Er ist nämlich der Meinung, daß es sich nach Kierkegaard bei jenem auf

die „reine Begriffsform des Paradoxons" (73) reduzierten Faktum nur um ein „Fiktum oder ein factum fictum" handeln könne (117), daß es also (wiederum nach Kierkegaard) lediglich darauf ankomme, „zu *glauben*, daß dieser Mensch der Gott ist, und so fest daran zu glauben, *als ob* er es wirklich wäre, obgleich seine empirische Erscheinung es offenkundig nicht sein kann, weil die Geschichte nur Relationen kennt, aber für das Absolute nicht dialektisch ist und das Paradoxon niemals zu verdauen vermag" (118).

Darin hat sich „Kierkegaards Ansicht entpuppt" – H. selbst sich allerdings auch –, und so muß Kierkegaard sich denn als ein „Fiktionalist" in die Schar derer einreihen lassen, die verstohlen Hans Vaihingers „Philosophie des Als ob" folgen (118). H. ist übrigens recht großzügig in der Verteilung solcher Titel. In der Erkenntnislehre ist Kierkegaard nämlich (mit Grundtvig vereint)[8] „naiver Realist, Empiriker und Nominalist" (31, 44), in der Christologie ist er Fiktionalist und in der Gotteslehre – zur Abwechselung einmal – Platoniker (119). Ein solches Wesen *muß* allerdings ein Fiktionalist sein, wenn es nicht selbst eine Fiktion ist.

Holm meint, seine fiktionalistische Interpretation an der Lehre vom „absoluten Faktum" (in den „Philos. Brocken") gewinnen zu können und durch die in der „Einübung" vollzogene Reduktion der historischen Realität Jesu auf die Gleichzeitigkeit des Glaubens mit der „heiligen Geschichte" Christi bestätigt zu sehen (75, 97 ff., 117). Schon die „Nachschrift" scheint ihm allerdings mehr das Faktum als das Fiktum zu betonen (s. 59 f., 111).

Aber selbst wenn man die „Brocken" so naiv liest wie H., ist die „Interpretation" des absoluten Faktums als eines Fiktums unmöglich. Damit würde ja just die entscheidende These des „Experimentes" abgeschafft anstatt festgehalten, nämlich die paradoxe Geschichtlichkeit des Absoluten (der Augenblick), und alles folgende würde sinnlos. Wir wären wieder beim sokratisch-ungeschichtlichen Verhältnis zum Ewigen, allerdings in einer verendlichten und verwässerten Weise, indem das Ewige (die Idee) als ein Dasein fingiert und fixiert würde. (Ein Fall konsequenter Mythologisierung!) Da der Text keine Spur solcher Verwirrung zeigt, ist man wohl genötigt, sie beim Interpreten zu vermuten.

Daß Kierkegaard im „Denkprojekt" der „Brocken" bei der Faktizität des absoluten Faktums (d. h. dem Daß der Offenbarung) und seiner Abhebung einerseits vom wesenhaft ungeschichtlichen Sein der Idee und andererseits von der Relativität simpler historischer Fakten stehen bleibt, ist völlig konsequent: alles scheinbar erläuternde historische Detail erläutert nicht, was es erläutern soll: die im Offenbarungsglauben beanspruchte (faktische!) Geschichtlichkeit des Ewigen. Überdies geht es in den „Brocken" um eine parodierende „Deduktion" des Christentums mit dem Ansatz, daß der

[8] *„Über Grundtvig und Kierkegaard"* s. die so betitelte Untersuchung von *S. Holm* (1956). Holms Sympathie für Grundtvig steht in einem genauen Verhältnis zu seiner Verkennung Kierkegaards.

geschichtliche Augenblick für das christliche Wahrheitsverhältnis entscheidende Bedeutung habe. Eine merkwürdige Art zu deduzieren, wie Kierkegaard sehr wohl weiß. Denn hier wird ja immer schon vorausgesetzt, was „bewiesen" werden soll, und zwar mit voller Absicht, weil die Voraussetzung selbst – nämlich die Faktizität des absoluten Faktums – unbeweisbar ist. Sie kann weder spekulativ bewiesen noch bloß historisch erwiesen werden – damit ginge entweder die geschichtliche Faktizität oder die ewige Bedeutung (die Absolutheit) verloren; sie wird allein vom gleichzeitigwerdenden Glauben in ihrer paradoxen Einheit wahr-genommen. Für diesen bewußten Widerspruch „der Form gegen den Inhalt", das ganze Parodieren der Spekulation und ihres Konstruierens, kurz, für die „Gegensatzform der Mitteilung" (wie Kierkegaard selbst es nennt, s. Beilage z. „Unwiss. Nachschrift" I, 270 Anmerk.) bringt H. nicht das geringste Verständnis auf. Er ist genau jener Rezensent, dem Kierkegaard vorwirft, daß er in seinem dozierenden Referat es nicht verstanden habe, das Gesagte auf das Gemeinte hin zu reflektieren (aaO). Wie sehr H. am Sinn vorbeigeht, wird auch dem wohlwollenden Leser deutlich, wenn er liest, daß H. den „nichtssagenden" Titel „Philosophische Brocken" zu verbessern wünscht in: Das Wesen des Christentums *oder warum Gott* Mensch wurde (51 Auszeichnung von mir). Diesen Vorschlag muß man kommentarlos wirken lassen. Die so auf den Kopf gestellte Schrift hält H. für die authentische Darstellung von Kierkegaards Geschichts- und Religionsphilosophie (s. 96, 111 ff.)![9]

Nicht viel besser steht es mit seinem Verständnis der (historisch konkreteren) „Einübung im Christentum". Auch hier scheitert H. an der spezifischen Dialektik der Sache. Er meint, „das Paradoxon oder die heilige Geschichte außerhalb der Linie der realen historischen Ereignisse" (116) ansiedeln zu müssen und kann ihren Realitätscharakter dann nur als „Fiktion" oder „Postulat" bestimmen, weil ihm dieser in historisch-empirischer Faktizität und deren Feststellbarkeit aufgeht. Damit ist wiederum verfehlt, worauf es Kierkegaard ankommt: den paradox geschichtlichen Charakter des „absoluten Ereignisses" festzuhalten, dessen paradoxe Faktizität im Offenbarungsanspruch vorausgesetzt ist und einzig vom gleichzeitigwerdenden Glauben als solche wahr-genommen wird. „Heilige Ge-

[9] Was *Holm* selbst unter Religionsphilosophie versteht, ist aus seinem jetzt in deutscher Übersetzung erschienenen Buch *Religionsphilosophie* (Stuttgart 1960, Kohlhammer) zu ersehen. Religionsphilosophie ist für ihn die „notwendige" Disziplin der Philosophie, die den religiösen (wertenden) Glauben an einen letzten *Sinn* der Totalität des Daseins zu legitimieren hat, indem sie die in ihm gemeinte geistige Realität als das fundamentale Apriori aller Gültigkeit und Wirklichkeit erweist (S. 5 f., 59 ff., 69 ff., 111).

schichte" meint übrigens nicht – wie H. nahelegt – irgendein hinterweltliches Geschehen, sondern die Kunde (Historie) des beanspruchten „unbedingten Faktums", kurz: die Verkündigung (s. „Einübung" 28, für Geschichte allgemein: 29). Verkündigungsgeschichte und Glaube sind die korrelativen Weisen, in denen die paradox-geschichtliche Realität (Faktizität) der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ihre ständige Gegenwärtigkeit hat (s. „Einübung" 23). Der Glaube ist der Faktizität des Offenbarungsfaktums nicht nur vollkommen gewiß, sondern er versteht die „ewige Geschichte" (64) vielmehr als eigentliche und einzige Wirklichkeit, wenn anders für den Existierenden eigentlich wirklich nur ist, was ihn in der Gleichzeitigkeit des Gegen-wärtigen unbedingt angeht (63, bei H. 105 f.). Diesen Charakter des in der Geschichte absolut betreffenden Ereignisses hat für Kierkegaard allein das „unbedingte Faktum" der Offenbarung (weder die Idee noch historische Fakten als solche). Darum stehen christliche Offenbarung und christlicher Glaube in einer ausgezeichneten Beziehung zur Geschichtlichkeit menschlicher Existenz, in der es ja gerade um die Aneignung des Unbedingten (Ewigen) im zeitlich-faktischen Existieren geht.

Diese Zusammenhänge liegen aber völlig außerhalb von Holms Blickfeld. H. hat es tatsächlich fertiggebracht, Kierkegaards „Geschichtsphilosophie" zu behandeln, ohne auf das existenzdialektische Problem der Geschichtlichkeit zu stoßen, und zwar weder im theologischen noch im philosophischen Sinn. Was er als Kierkegaards Geschichtsphilosophie anbietet, ist eine abstrakt fixierte Vorstellungsreihe allgemeiner und speziell theologischer Aussagen zur „Geschichtlichkeit" der Offenbarung, worin der entscheidende Blickpunkt Kierkegaards (das subjektive Problem der Aneignung) untergeht. Daß Stücke dieses Zusammenhanges referiert werden, bleibt ohne Konsequenz für H.s Auffassung und Anlage des Geschichtsproblems. Er schiebt es vielmehr eindeutig auf die „objektive" Ebene (auf der er dann seine Fiktionstheorie aufrichtet), obwohl Kierkegaards ganzes Bemühen dem Nachweis gilt, daß Schwierigkeit und Zugang zur Frage allein im „subjektiven Problem" des existierenden Verhältnisses zur paradox-geschichtlichen Wahrheit der christlichen Offenbarung liegen (Brokken, Nachschrift, Einübung).

Daß H. die subjektive Problematik im theologischen Bereich mit solcher Sicherheit verfehlt, hängt zweifellos damit zusammen, daß er das Phänomen der Geschichte als Existenzphänomen, d. h. die Geschichtlichkeit der Existenz (bei Kierkegaard) grundsätzlich nicht erfaßt hat. Wir können hier nur andeuten, was behandelt werden müßte, um diese grundlegende Dimension und ihren Zusammenhang mit der theologischen Problematik sichtbar zu machen.

Es müßte untersucht werden:

1. Das Verhältnis von „innerer" und „äußerer" Geschichte („Entweder/Oder" II, 142 f., 185 ff.). Die „innere Geschichte" (des Selbstwerdens) gilt Kierkegaard als der Ursprung eigentlicher Geschichtlichkeit.
2. Damit zusammenhängend die fundamentale Bestimmung im „Begriff Angst", daß Geschichtlichkeit im Verhältnis des Individuums zu sich selbst und zum Geschlecht beruht (aaO, 25 f., 47), und daß Geschichte im „Augenblick" (der Synthesis des Zeitlichen und Ewigen) entspringt (aaO, 90 ff.). Das weist zurück auf
3. die Synthesisstruktur der Existenz, mit besonderer Akzentuierung der Kategorie *Werden* (Zeitlichkeit), (s. „Krankheit zum Tode", „Unwiss. Nachschrift", „Begriff Angst") und die genauere Bestimmung geschichtlichen (dialektischen) Werdens als des Selbstwerdens *im* Werden (s. „Zwischenspiel" der „Philos. Brocken").
4. Die Stadien der Existenzdialektik als Bewegung und Gewinnung eigentlicher Geschichtlichkeit (von Entweder/Oder II an).
   Erst in diesem Horizont ließe sich dann
5. die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Geschichtlichkeit der Existenz bestimmen und das theologische Problem der paradoxen Geschichtlichkeit der Offenbarung wie ihre Aneignung in der gläubigen Existenz darlegen.

Und dann endlich wäre zu fragen und zu beantworten, welchen Sinn „Geschichtsphilosophie" bei Kierkegaard überhaupt haben kann. (Damit würde sich auch der von H. eingangs konstatierte Widerspruch von selbst erledigen.)

Da all das bei H. *nicht* in den Blick gebracht worden ist, läßt sich nur feststellen, daß seine Schrift nichts zur „Erhellung" des Geschichtsproblems bei Kierkegaard beigetragen hat. Ja, sie hat durch die Verschiebung der Problemebene genau das verstellt, „was Kierkegaard wirklich meinte" (20).

## 3

Ähnlich fremdartig wie das Thema der Geschichtsphilosophie mag auf den ersten Blick auch das der *Erziehung bei Kierkegaard* erscheinen, obwohl es darüber schon Untersuchungen gegeben hat [10]. *Helmut Schaal* setzt darum zunächst bei dem befremdlichen Anschein an (3, 13), um ihn aufzuklären (15 f.) und den legitimen Sinn seines Themas zu bestimmen. Es zeigt sich dem näheren Zusehen ja bald, daß Kierkegaards Schriftstellerei gerade dadurch, daß sie das objektive Lehr- und Lernverhältnis in sich aufzuheben sucht, einer „pädagogischen Intention" folgt (15), die den Existierenden im Zurückholen von allem bloß Wißbaren zum selbstvollzogenen Verständnis seiner selbst bringen will. Hier liegt also in der Tat eine eigentümliche „pädagogische Situation" vor, deren Struktur höchst dialektisch zu sein scheint (s. 25, Hinweis auf Rest). Schaal sucht diese Situation am Leitfaden der Kategorie „Aufmerksammachen auf das Religiöse" zu analysieren,

[10] *W. Rest, Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren, dargestellt am Leben und Werk S. Kierkegaards*, Diss. Emstetten 1937; *Th. Kampmann, Kierkegaard als religiöser Erzieher*. 1947. Letztere Arbeit ist Schaal offenbar nicht bekannt geworden.

und nicht – wie es auch möglich und für Kierkegaard m. E. zentraler gewesen wäre – im Verfolgen des Mitteilungsproblems (dies behandelt er in einem besonderen Kapitel, 49 ff.). Die Orientierung an der „Kategorie" des Aufmerksammachens ist offenbar dadurch motiviert, daß sie der pädagogischen Stellung die konkrete Bestimmung einer eigenartigen pädagogischen Beziehung anbietet. Denn „im Aufmerksammachen auf das Religiöse und davor noch auf das Existieren in Innerlichkeit zeichnet sich die Struktur einer eigentümlichen pädagogischen Einwirkung in der Ebene des Existierens ab, einem Bereich also, der pädagogisch gewöhnlich als völlig unzugänglich gilt" (25).

Nun hängt der Begriff „Aufmerksammachen" bei Kierkegaard in einem Netz von Reflexionsbeziehungen, das Sch. auf die zugrunde liegenden „pädagogischen Momente" hin zu entwirren sucht. Dabei wird sichtbar, daß die kritische Begrenzung, die im Begriffe des bloßen Aufmerksammachens liegt, der genaue Ausdruck für die dialektische Situation ist, um deren Enthüllen und Beanspruchen es geht.

Das religiöse bzw. christliche Existieren ist keine unmittelbare Gegebenheit, sondern verweist auf das Existieren in Innerlichkeit als solches (21, 25) und das dafür entscheidende Verhältnis zur Wahrheit im Sinne des aneignend-realisierenden Wahrseins der Existenz (17 ff., 39 f., 49 ff., 54 u. a.). Ist aber die Wahrheit des Existierens derart in die Innerlichkeit des Selbstvollzuges gestellt, dann wird fraglich, ob und wie in diesem Horizont ein (pädagogisch) mitteilendes Verhältnis des einen zum anderen überhaupt möglich ist. Diese Frage beantwortet Kierkegaard mit der „indirekten Mitteilung" bzw. der Kategorie „Aufmerksammachen". Damit ist jede Möglichkeit eines direkt einwirkenden Verhältnisses – sei es im Sinne direkter Wissensmitteilung *über* Gott und Existenz oder autoritativer Einwirkung auf das Sichverstehen – aus dem Bereich der Existenzmitteilung ausgeschlossen. Aufmerksammachen bedeutet demgegenüber gerade ein Herausholen aus solchem objektivierten Wahrheitsverhältnis, um den Einzelnen zum Selbstvollzug seines Sich-verstehens zu bringen (vgl. 39, 53).

Die Verflechtung in die geschichtliche Situation (des Reflexionszeitalters, 26 ff.), in der die Existenzfrage im christlichen und humanen Sinn verstellt ist, macht das Aufmerksammachen dialektisch noch komplizierter. Es muß allererst aus den geschichtlichen Verstellungen befreien, um vor die eigentliche Frage zu bringen. Hieraus entspringen die verschlüsselten Formen der Mitteilung, die Sch. unter den Titeln „Hineintäuschen in das Wahre" 39 ff. und „Zum Religiösen verführen" 47 ff., analysiert.

Das Aufmerksammachen ist orientiert an der faktischen Selbsttäuschung hinsichtlich der Existenzfrage und des Christlichen. Es ist darum „stets auf das Negative (Verstellende) gerichtet" (34) und hat primär kritisch freilegenden und orientierenden Sinn (35, 47). Seine höchste Möglichkeit ist, den Einzelnen seiner Situation ansichtig und für sich selbst freimachen zu können, d. h. ihm zu sich selbst zu verhelfen (53, 64).

Sch. expliziert das Aufmerksammachen primär im Hinblick auf eine neue Möglichkeit pädagogischen Verhaltens (25, 34; „eine neue Helfekunst" 17), sofern es auch pädagogisch um den existentiellen „Kern" im Menschen geht (42). Er charakterisiert das Verhalten des Aufmerksam-

machenden – in ständigem Gegenzug gegen das traditionelle Lehrer-Schülerverhältnis – als ein wesentlich „existierendes Verhalten zum anderen Menschen" (34) (vgl. 30, 35, 39 f., 43, 46, 72, 101).

Der Aufmerksammachende sucht den anderen Menschen an seinem Ort auf, er steht mit ihm auf einer Ebene, er ist ohne Vollmacht und Autorität (d. h. selbst ein Lernender), weil er gleichermaßen unter dem allein vollmächtigen Anspruch des Absoluten steht, er deckt die Situation auf und gibt frei für die Erziehung durch Gott (103, 63), er ist ein sich selbst aufhebendes Korrektiv der Freiheit des anderen (34 ff.).

Nun ist aber doch im Aufmerksammachen eine Beziehung gesetzt, die ein Aufmerksamwerden intendiert, wenn sich dies auch nicht „veranstalten" und „organisieren" läßt (s. 16, 110 f.). Wie geschieht es, wenn es geschieht – und zwar vom Aufmerksammachenden her gesehen, denn um die verstehende Orientierung seines Verhaltens geht es doch? Hier antwortet Sch., „daß ein anderer Mensch am und durch ... des Aufmerksammachenden Vollzug der existentiellen Bewegung selbst auf den diese Bewegung auslösenden Anspruch des Absoluten aufmerksam und dadurch der eigenen Freiheit gewahr werden kann ... " (16, vgl. 37, 39).

Stimmt diese Feststellung (so richtig sie sein mag) noch mit der Aufgabe überein, die der Verf. sich selbst gesetzt hatte, nämlich die für das Werk Kierkegaards selber „konstitutive pädagogische Intention" aufzuhellen (15) (und nicht etwa bloß Kierkegaards pädagogische Äußerungen zu sammeln)? Das muß man bezweifeln. Denn Kierkegaards Situation ist gar nicht die hier angezielte des unmittelbaren kommunikativen Umgangs, sondern die des Schriftstellers, der den mitteilenden Dialog mit dem Leser sucht. In dieser distanzierten und vermittelten „pädagogischen" Beziehung gibt es keine unmittelbar vorbildlichen Existenzvollzüge, und was an solchen in „existierender Individualität" dargestellt wird, stellt gerade erst das entscheidende Problem des Mitteilungssinnes und der Verständnismöglichkeit des Dargestellten. Das ist Kierkegaards „pädagogische Situation"! Wenn Sch. nun betont, „daß es den eigentlichen Anspruch des Werkes aufheben hieße, wollte es einer verstehen, anstatt sich dem daraus vernommenen Anruf zu stellen" (14, vgl. 18), so meint er etwas durchaus Richtiges, formuliert es aber mißverständlich. Denn Kierkegaards Begriff des Verstehens läßt sich nicht auf die negative Seite der formulierten Alternative reduzieren. Diese ist vielmehr uneigentliches (abstraktes) Verstehen und in einem genauen Sinne gerade Nicht-verstehen, weil eigentliches Verstehen bedeutet: sich selbst – in dem „Verstandenen" – verstehen, und Sich-selbst-verstehen meint: „Sich-selbst in Existenz verstehen." (Über die Zweideutigkeit des Verstehens s. „Krankheit z. Tode", 90 ff., und über Sich-selbst-verstehen „Unwiss. Nachschrift" II, 55 ff. und „Zur Selbstprüfung" ... 134 ff.) In diesem Sinne kommt es sehr wohl und zwar einzig darauf an,

daß der Leser das Werk „versteht", d. h. die dargestellten Existenzmöglichkeiten in eigene Wirklichkeit übersetzt und sich so ihrem Anspruch stellt [11]. (Leider geht Sch. in dem Kapitel über „Die Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit", 56 ff., nicht auf den Verstehenssinn dieses Überganges ein, obwohl dieser Zusammenhang entscheidend ist und Kierkegaard das auch expliziert [s. „Unwiss. Nachschrift" II, 19 ff., bes. 26].)

Sch. hat die für das Werk Kierkegaards „konstitutive pädagogische Intention" also auf eine „pädagogische Situation" bezogen, die so nicht Kierkegaards eigene ist. Indessen verfolgt er mit seiner Untersuchung eine weitere Absicht als ausschließlich eine Interpretation Kierkegaards. Denn er bezieht sich ausdrücklich auf die gegenwärtig diskutierte Frage einer Neuorientierung der Pädagogik – bzw. einer wesentlichen Ergänzung der traditionellen – im Lichte einer kritischen Aneignung existenzphilosophischer Einsichten in das Wesen des Menschen, wie sie vor allem durch *O. F. Bollnow* gestellt worden ist (s. 7 ff., 120 ff.).

Dabei geht es darum, den pädagogischen Blick über die einseitige Orientierung am Begriff der Bildung und Bildsamkeit hinauszuführen auf die existentielle Dimension menschlichen Lebens, die sich der stetigen Formung des Bildungsvorganges entzieht, weil sie durch die unverfügbaren Situationen verwandelnder Begegnungen und ursprünglicher Entscheidungen bestimmt wird. Die hier mögliche pädagogische Beziehung sieht sich auf „unstetige Formen" der Erziehung (wie Ermahnung und Appell) verwiesen. (S. O. F. Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, Ein Versuch über unstetige Formen in der Erziehung, Stuttgart 1960.)

Diese Fragestellung sucht Schaal bei Kierkegaard zu erörtern, um „möglichen Antrieben und Wirkungen seiner Schriften auf die pädagogische Problematik der Gegenwart nachzugehen" (13), und er gewinnt in der Analyse der Bestimmung „Aufmerksammachen auf das Religiöse" in der Tat wichtige „Orientierungspunkte für die strukturelle Beschaffenheit solcher appellierenden ... Formen der Ansprechbarkeit" (12 f.).

4

Daß der *Begriff Ernst* ein wesentliches Motiv der Grundstimmung und Intention von Kierkegaards Denken bezeichnet, dürfte jedem Leser Kierkegaards unmittelbar einleuchten. Dennoch ist man überrascht, durch *Michael Theunissens* Interpretation zu sehen, welche Mannigfaltigkeit von Beziehungen sich in diesem Begriff zu einem Ganzen zusammenschließt, und daß ihm offenbar eine „fundamentale Universalität" (185) in Kierkegaards Auslegung der menschlichen Existenz zukommt.

Dies hat seinen Grund darin, daß es im Ernst wesentlich um die „Wirk-

[11] Diese Struktur des Verstehens bestimmt das Problem der Mitteilung als hermeneutisches Zentralproblem der Existenzdialektik.

lichkeit" geht und damit um das Grundproblem Kierkegaards. Denn die Frage nach der für die menschliche Existenz wesentlichen Wirklichkeit läßt sich in der Tat als Kierkegaards Grundfrage ansprechen, die als solche auch den Sinn der Seinsfrage vorzeichnet. Der Bezug von Ernst und Wirklichkeit bietet für das Wirklichkeitsproblem die konkrete Möglichkeit, „auf dem Wege über den Ernst in die Strukturen der Wirklichkeit zu gelangen" (IX), und bestimmt zugleich den methodischen Horizont, „auf den hin alle Aussagen Kierkegaards über den Ernst ausgelegt werden" müssen.

Das so angesetzte Phänomen gibt der Untersuchung eine zweifache Hinsicht vor: 1. auf die im Ernst intendierte Wirklichkeit (I. Teil: „Der Gegenstand des Ernstes") und 2. auf den Ernst als eine bestimmte Wirklichkeit des Existierens (II. Teil: „Der Ernst als Selbst-Sein"). Diese Aufgliederung ist nicht ohne weiteres durchsichtig, zumal sich dann zeigt, daß der „Gegenstand" des Ernstes, d. h. die im Ernst erschlossene und bezogene Wirklichkeit wesentlich die (transzendent gegründete) Selbstwirklichkeit des Menschen, also das „Selbstsein" *ist*. Das betont Kierkegaard klar im „Begriff Angst", und Th. spricht im Anschluß daran von der „ins Selbst verlegten Identität von Ernst und Wirklichkeit" (52, vgl. 137). Dann müssen also beide Teile der Untersuchung von der gleichen, in sich einigen, Struktur handeln – wenn auch in methodisch differenzierter Hinsicht. Im ersten wird der intentionale Sinn des Phänomens bestimmt, d. h. das, worum es im Ernst geht und im zweiten der existenzdialektische Vollzug ernsten Verhaltens (wozu das 3. Kapitel des I. Teiles bereits überleitet).

Th. entwickelt seine Interpretation nicht aus einem systematischen Entwurf, sondern setzt chronologisch an, um den „Wandel des Wirklichkeitsbegriffes" bei Kierkegaard bis zur Auffindung seiner gültigen Gestalt verfolgen zu können.

Auf dem Standpunkt der Dissertation wird die Wirklichkeit primär als endliche „umgebende Gegebenheit" bestimmt (23), wenngleich sie als „geschichtliche Wirklichkeit" unter dem Aspekt der Zukunft den Charakter von „Gabe" *und* „Aufgabe" gewinnt (21 f.). Damit wird zwar die je faktische Gegebenheit überschritten, nicht aber der Bereich der Endlichkeit als solcher. Das dem Ernst wesentlich zukommende Moment der „Begrenzung" (9) durch eine übertreffend-betreffende Wirklichkeit sieht Kierkegaard (nach Th.) im höheren Ganzen der staatlichen „Totalität" des „Bestehenden" (6), so daß sich Hegels Dialektik von Staat und Individuum für die Dissertation als der immanente Horizont des Ernstbegriffes erweist.

Kierkegaards späterer und eigentlicher Begriff der Wirklichkeit ist demgegenüber dadurch charakterisiert, daß jegliche (zeitliche) Gegebenheit erst durch das „Ewige" (als „Intensität" des Bedeutens für ein innerlich sich verhaltendes Selbst) zur verbindlich betreffenden Wirklichkeit qualifiziert wird (36, 42). Das ist die Wirklichkeit des Menschen als „Aufbruch" und „Zusammenhalten" der „dialektischen Gegensätzlichkeit der zeit-

lichen und ewigen Wirklichkeitsmomente", um die es im Ernst geht (s. 43 f.).

Damit hat Th. die systematische Position aufgedeckt, die für Kierkegaards Auslegung des Bezuges von Wirklichkeit und Ernst maßgebend ist. Bei ihr hätte er m. E. seine Interpretation überhaupt ansetzen sollen, denn seine Ausführungen über den Wandel des Wirklichkeitsbegriffs scheinen mir nicht stichhaltig zu sein und somit den genetischen Ansatz auch nicht rechtfertigen zu können.

Das betrifft vor allem die Einordnung der „Philosophischen Brocken". Th. interpretiert das „Zwischenspiel" der Brocken als „eine eigentümliche Veränderung des Wirklichkeitsbegriffes", nämlich als die abstrakte Fixierung des „Wirklichen" (Zeitlichen) als „unbezogener Vorhandenheit", der die „Einübung" dann die Beziehung des Wirklichen auf Innerlichkeit („für mich") entgegensetzt. Der Wandel des Wirklichkeitsbegriffes soll sich „als ein Auseinandertreten der im Begriff Ironie noch zusammengeschlossenen Momente" darstellen (36). Aber das scheint mir eine Konstruktion aus dem genetischen Blickwinkel zu sein: 1. ist hinsichtlich der „Brocken" die spezielle Thematik des „Zwischenspiels" nicht genügend beachtet. Darin geht es um das Historische *als* ein Gewordensein – und die damit gesetzte Unmöglichkeit, es als ein Notwendiges aufzufassen – und keineswegs um „das Vergangene" als „das exemplarische Modell des Wirklichen" (35). Das Problem ist vielmehr, wie ein Historisches als Vergangenes nicht bloße Gewesenheit, sondern gegenwärtige Wirklichkeit sein kann (absolutes Faktum – Gleichzeitigkeit des Glaubens). 2. liegt zwischen der Dissertation und den Brocken „Entweder/Oder", in dessen 2. Teil der Wirklichkeitsbegriff bereits in seiner eigentlichen Struktur – der Qualifikation des Gegebenen in der Idealität des Selbstverhältnisses (Selbstwahl) zum gültig Wirklichen – entwickelt ist und zwar in deutlicher sachlicher Nähe zu den Bestimmungen der „Krankheit zum Tode", denen Th. mit Recht die endgültige Formulierung des Wirklichkeitsbegriffes zuspricht (48, 58). Der Rückfall auf einen „abstrakten Standpunkt" wäre also völlig unmotiviert. Diese Annahme ergibt sich nur, wenn man den spezifischen Aspekt der „Brocken" zu einem Standpunkt in einer Entwicklung fixiert.

Hat es der Ernst mit der Selbst-Wirklichkeit des Existierenden zu tun, so muß sein „Gegenstandsbezug" näher als „Verhältnis zum Selbst und zu Gott" bestimmt werden (52 ff.). Denn das Selbstverhältnis kann sich als solches nicht aus den endlichen Bestimmtheiten verstehen, sondern als in seine (unendliche) Möglichkeit „gesetztes" nur im Bezug zum unendlichen Grund selbst (Gott) (s. 55). Erst dieser Bezug bringt den unendlichen Ernst ins Dasein; er ist „das jedem anderen ernsten Verhalten Zugrundeliegende" (54). Es ist die Dialektik des endlich-unendlichen Selbst, daß es erst im Ernstnehmen dieses eigentlichen Gegründet- und Begrenztseins (im Gottesverhältnis) sich selbst gewinnt und verwirklicht (s. 54 ff.)[12].

---

[12] Th. zeigt in den folgenden Abschnitten (des 3. Kapitels), wie mit dem angegebenen Grundverhältnis die dialektischen Phänomene ernsten Verhaltens zusammenhängen (Scherz, Ironie, Humor, indirekte Mitteilung, Pseudonymität, Erbaulichkeit).

Diese Dialektik realisiert sich in der Bewegung der Existenzstadien, die als „Stadien menschlicher Verwirklichung, Beschränkung und Dialektisierung die Stufen des Ernstseins" (95) und damit dessen existentielle Konkretion darstellen (2. Teil). Dabei fungiert das ästhetische Dasein – in naiver Unmittelbarkeit, aber auch in seiner reflektierteren Form: abstrakte Verständigkeit, ästhetische Ironie – als der „Gesamtausdruck der unernsten Existenz" (96) und gibt in seinen bestimmenden Momenten das genaue Gegenbild zur Struktur ernster Existenz ab (Wünschen-Wahl, Willkür-Verantwortung, Untätigkeit-Tat).

Der wirkliche Ernst tritt erst mit dem ethischen Stadium ins Dasein, weil erst in ihm die Dimension der eigentlichen Existenz in der Verwirklichung des Selbstseins erreicht wird. Ernst und Selbstverwirklichung fallen hier zusammen, denn der Ernst ist die „Seinsverfassung des verwirklichten Selbst" (164, vgl. 118 ff.), und das Ethische ist Ursprung und Dimension der Selbstverwirklichung im entschiedenen und verantwortlichen Selbstverhältnis. So ergibt sich „eine lückenlose Übereinstimmung zwischen dem Ethischen und den Strukturen der gesamten ernsten Existenz" (120).

Das gilt aber nur für den „weiten" Sinn des Ethischen bei Kierkegaard, der „den ganzen Bezirk wesentlichen Existierens" umgreift. Der „engere" betrifft die Möglichkeit, sich selbst aus der ethischen Forderung und ihrer Verwirklichung in der Existenz zu verstehen. Diese Möglichkeit „scheitert" im religiösen und christlichen Existenzverständnis (122 ff.).

Wieso sich das Ethische in der aufgezeigten Weise differenzieren kann, zeigt Th. allerdings nicht. Er spricht lediglich davon, daß sich der weite Begriff des Ethischen in verschiedenen Schriften „zu einem einzelnen, vom christlich-religiösen losgelösten Stadium verengt" (122) und damit aus der Identität mit dem Ernst heraus tritt. Das ist unzureichend. Denn es geht gar nicht um eine Verengung, sondern um eine ursprüngliche und begründete Differenz des Sinnes, nämlich die zwischen dem Ethischen als Forderungsstruktur der Existenz und als Gehalt ihres Sichverstehens. Weil das existierende Selbst sich in seinem Sein verstehend zu sich verhält, sind alle Bestimmungen seines Seins (als „Selbstbestimmungen") zugleich Möglichkeiten seines Sichverstehens und umgekehrt. In dieser dialektisch-hermeneutischen Struktur menschlichen Seins gründet die Differenz in der Bedeutung des Ethischen, wie auch des Ästhetischen. Denn auch der Begriff des Ästhetischen meint ein Doppeltes: a) die faktische Daseinsbestimmtheit (als anthropologisches Strukturmoment) und b) die Weise, sich aus dieser zu verstehen (als ein bestimmtes Lebensverständnis).

Sofern der Ernst „alle Stadien wesentlichen Existierens" – vom ethischen Ernst der Selbstverantwortung bis zum christlichen Ernst der Erlösung der Verdammnis – durchherrscht, und zwar als „die Ganzheitsstruktur des Selbstseins" (in Entschluß, Wiederholung und Verstehen des Todes, 131 ff.), ist er die „Persönlichkeit selbst" („Begriff Angst" 152 ff.). Als höchste Aufgabe der Freiheit (im Selbstsein vor Gott) ist der Ernst aber auch das, wovor der Mensch sich ängstet und dem er zu entgehen

sucht (s. 164), und birgt die Gefahr, in den Formen „direkten Ernstnehmens" der überlegenen Wirklichkeit Gottes entzogen und in die Sünde des Selbst-Gott-sein-Wollens verkehrt zu werden (181). So erweist sich der Ernst als „das Universale des Menschseins" (185), indem er dessen höchste Möglichkeit und tiefste Gefährdung umgreift.

Theunissens Untersuchung hat ein bisher kaum beachtetes Phänomen in vorbildlicher Interpretation seiner Beziehungen zum konkreten Aufschluß für das Strukturganze von Kierkegaards Existenzdialektik werden lassen und dadurch einen besonderen systematischen Rang gewonnen. Das gelang durch die konsequente Orientierung an der im Phänomen gelegenen strukturellen Verknüpfung mit dem Problem der Wirklichkeit. Weil so das Ganze von Kierkegaards Denken unter dem Thema Ernst (und Wirklichkeit) erscheint, verliert man freilich leicht aus dem Blick, was das Phänomen des Ernstes *im* Ganzen bedeutet. Wenn dieses sich in die Frage nach der eigentlichen Wirklichkeit menschlicher Existenz zusammennehmen läßt, so ist das Problem, wie das Verhältnis von Ernst und Wirklichkeit grundsätzlich anzusetzen sei. Th. verfolgt in seiner Interpretation mit einem gewissen Recht die Tendenz, die „Beziehung" des Ernstes zur Wirklichkeit zunehmend als „Identität" von Ernst und Wirklichkeit auszulegen, sofern Wirklichkeit bei Kierkegaard als Selbst-wirklichkeit bzw. in bezug auf diese verstanden wird. Die Selbstwirklichkeit menschlicher Existenz ist aber als Sich-verhalten zu . . . bzw. Selbstsein vor . . . wesentlich Beziehungswirklichkeit („Transzendenz" im Heideggerschen Sinne). Darum kann der Ernst nicht mit der Wirklichkeit (im ganzen) „identisch" sein, sondern lediglich die Wirklichkeit des Sichverhaltens darstellen, worin der Existierende die ihn selbst (übertreffend-)betreffende Wirklichkeit wahr-nimmt und sich selbst (als Transzendenz) aus Freiheit verwirklicht. So hatte Th. ja selbst die Struktur des Verhältnisses von Ernst und Wirklichkeit angesetzt. „Identität" besteht nur in dem eingeschränkten Sinne, daß allein im Ernst Wirklichkeit als betreffende *für* das existierende Selbst erschlossen („da") ist und angeeignet wird.

Th. schaltet m. E. ein mögliches Mißverständnis der Identitätsthese im Sinne einer Reduktion der Wirklichkeit auf den Ernst des Selbstseins nicht deutlich genug aus. Das ist indessen durch den angedeuteten systematischen Rückbezug auf die Verhaltensstruktur der Selbstwirklichkeit leicht möglich [13]. Dadurch würde sich auch die hermeneutische (Wirklichkeit

[13] Th. hat in seinem Kierkegaard-Beitrag – in *M. Landmann, De Homine*, Der Mensch im Spiegel seines Gedanken, 1962, Karl Alber, S. 496–510 – einen ausgezeichneten Aufriß der anthropologischen Grundstruktur der Existenzdialektik gegeben.

erschließende) Funktion des Ernstes *im* Ganzen der Existenzdialektik deutlicher angeben lassen.

Wenn Kierkegaard den Ernst als Innerlichkeit (Gewißheit) bestimmt (Begriff Angst, 157) und zugleich als eine die Wirklichkeit verstehende „Stimmung" (hier in bezug auf die Sünde), dann ist damit der zentrale Ort des Phänomens im Existenzvollzug bezeichnet [14]. Der Ernst ist die universale Grundhaltung des Existierenden, worin er für sein Selbstsein und die es betreffende Wirklichkeit er-schlossen und entschlossen in aneignender Selbstverwirklichung begriffen ist. In diesem Sinne ist der Ernst „die Seinsweise des wahren und verwirklichten Menschen", weil er „die Wirklichkeit des Geistes und der Freiheit" darstellt (185).

Die Arbeiten von Holm, Schaal und Theunissen machen jede auf ihre Weise deutlich, daß die Untersuchung eines besonderen Problems bei Kierkegaard nur dann gelingen kann, wenn dieses aus dem Ganzen seines Denkens verstanden und konkret darauf bezogen wird. Daß Holm diese Notwendigkeit nicht oder nur schief gesehen hat, ist der Grundmangel seiner Untersuchung, auf Grund dessen auch die Interpretation des Besonderen nur mangelhaft ausfallen kann. Schaal und Theunissen hingegen haben ein klares Bewußtsein dieser Notwendigkeit, treffen dadurch das Besondere und können es zugleich zum konkreten Aufschluß für das Ganze werden lassen. Das zeigt sich besonders eindrucksvoll bei Theunissen. Das „Ganze" des Kierkegaardschen Denkens liegt in der Gesamtheit seiner Schriften vor und ist zunächst nur in der Erfassung ihres thematischen Zusammenhanges zu erreichen.

5

Einen Durchblick durch das Gesamtwerk vermittelt die Darstellung von *Anna Paulsen, Sören Kierkegaard, Deuter unserer Existenz* – ausgenommen sind allerdings die Reden, über die P. eine selbständige Untersuchung in Aussicht gestellt hat (458, Anmerkung 5).

Die Verfasserin ist sich darüber im klaren, daß es äußerst schwierig ist, den Inhalt der Schriften Kierkegaards unmißverständlich zu referieren, weil dabei allzu leicht die Dialektik der Gedankenbewegung in fixierte

[14] Sofern der Ernst die Grundgestimmtheit wahren und wirklichen Selbstseins ist, ließe sich an ihm auch zeigen, wie selbst das Phänomen der Stimmung in der Existenzdialektik als eine Bestimmung der Freiheit verstanden wird. Man könnte den Ernst die „zentralisierte Stimmung" oder die „Totalstimmung" nennen (von der der Ethiker in Entweder/Oder II spricht), in der sich das Selbst aus der ästhetischen Verlorenheit an die zufälligen Stimmungen und dem Sichängsten vor der Möglichkeit der Freiheit herausholt und in die Wirklichkeit seiner Freiheit sammelt.

Aussagen verkehrt wird. Sie hofft der Dialektik der Mitteilung jedoch gerecht zu werden, indem sie das gesamte Werk in verschiedene „Gesprächsgänge" aufgliedert (5).

1. Das Gespräch mit Regine: Entweder/Oder – Stadien (Auseinandersetzung mit der Romantik)
2. Das Gespräch mit der Zeit: Begriff Angst – Unwissenschaftliche Nachschrift (Auseinandersetzung mit dem Idealismus)
3. Das Gespräch mit der Kirche: Krankheit zum Tode – Augenblick

(Die Analyse der „Reden" soll unter dem Titel „Das Gespräch mit dem Einzelnen" stehen, 458)

„Mittelpunkt" dieser Gesprächsgänge im ganzen ist „die Frage nach dem Menschen" (5).

Diese Gliederung des Werkes folgt sinnvoll seinen thematischen Beziehungen zur geschichtlichen Situation, die in der Tat wesentlich zu seinem Gehalt gehören. Wieweit sie aber als ursprünglicher Leitfaden zur Erschließung des Gesamtwerkes fungieren können, scheint mir in mehrfacher Hinsicht fraglich zu sein.

1. Läßt sich die Stellung Kierkegaards in und zu seiner Zeit wirklich unter dem Titel „Gespräch" fassen? Ist damit nicht zuviel und zuwenig gesagt? Zuviel insofern, als das für ein echtes Gespräch doch unabdingbare Eingehen auf den anderen und das Sichbetreffenlassen von seinem Anderssein bei Kierkegaard kaum sichtbar wird, weder Hegel gegenüber, noch im Verhältnis zu Regine, das die Verf. selbst als einen „großen Monolog" bezeichnet (181), noch im „Gespräch" mit der Kirche, das sich als „Angriff" enthüllt. – Kierkegaard *kann* gar kein „Gespräch" führen, weil er in einer radikalen Auseinandersetzung steht, die im Prinzip *polemisch* ist. Für diese Situation ist der Titel Gespräch nun wieder zu harmlos. Kierkegaard meinte in seinem gesamten Werk (nicht bloß in den Reden) nur einen (verborgenen) Gesprächspartner: den Einzelnen (Leser) und d. h. für ihn zugleich: sich selbst vor Gott. Weil er *für* den Einzelnen war, stand er *gegen* die Zeit und *gegen* das „Bestehende".

2. P. sieht natürlich, daß das, was in diesen „Gesprächs"beziehungen thematisch wird und zur Darstellung gelangt, aus der jeweiligen Bezugssituation nicht hinreichend zu explizieren oder gar in ihr zu erschöpfen ist. Die Thematik greift ständig über die „veranlassende" Situation hinaus bzw. hat diese immer schon vorgreifend erschlossen und bildet Sinnzusammenhänge, die sich nur aus sich selbst interpretieren lassen. Die Verf. weist selbst darauf hin, daß die Gesprächskreise sich „weiten" (s. etwa 60, 92, 182) – doch wohl aus der inneren Logik der vorentworfenen Thematik heraus! Ob dann aber die Gesprächsbezüge nicht doch bloß eine hinweisende Funktion haben und dem Sinnzusammenhang des Werkes gegenüber letztlich nur eine äußere Ordnung abgeben können? Die zeitgeschichtlichen

Beziehungen lassen sich selbst erst von der inneren Systematik des Werkes her in ihrer eigentlichen Bedeutung erfassen.

3. Schließlich wäre zu fragen, ob eine Aufgliederung des Werkes nach Gesprächsgängen wirklich der Dialektik der Mitteilung gerecht werden kann, sofern diese ja doch erst den Gang des Ganzen und die Weise seiner Beziehungen begründet und zugleich ein Reflexionsproblem *innerhalb* des Werkes ist? Das Problem der Mitteilung muß aus der Dialektik der Existenzmitteilung verstanden werden, deren Struktur jeder Gesprächsbeziehung immer schon zugrunde liegt. So treffend die speziellen Ausführungen der Verf. zu diesen Themen sind (257, 265), die methodische Konsequenz hat sie daraus nicht gezogen.

P.s methodischer Ansatz gibt lediglich ein Ordnungsschema für das Referat des Gesamtwerkes ab, reicht aber nicht aus, um dessen innere Form sichtbar zu machen. Darin zeigt sich die grundsätzliche Grenze einer Darstellung, die nicht auf prinzipielle Interpretation angelegt ist. Der konkrete Wert des Buches liegt in der zuverlässigen Darstellung der Gedankenbewegung der Kierkegaardschen Schriften in chronologischer Folge. P. gibt ein gewissenhaftes Referat, das sich in keiner Fixierung verfängt, sondern in der Bewegung das Ziel – die christliche Existenzmitteilung – im Blick behält.

Obwohl das Buch mit spürbarer Liebe zu seinem Gegenstand und um seiner Vergegenwärtigung willen geschrieben ist, bewegt sich die Verf. nicht kritiklos in den Bahnen des Kierkegaardschen Denkens. Wo sie sich im Rückblick auf die Zusammenhänge und das Ganze besinnt, meldet sie kritische Fragen an, die eine bestimmte Richtung verfolgen (vgl. 11 ff., 225, 296 ff., 351, 415 ff., 425, 433).

Sie sind zumeist theologischen Ursprungs und gegen die „idealistischen Postulate“ (111, 252, 435) in Kierkegaards dialektischer Bestimmung der (absoluten) Subjektivität des Glaubens und gegen den „funktionalen Wahrheitsbegriff“ (434) gerichtet. P. stellt mit Befremden fest, daß Kierkegaards Existenzdialektik durch systematische Implikationen bestimmt ist (296), die sich in der Verkündigung des Neuen Testamentes nicht finden (226, 433), ja in deutlicher Spannung zu ihr stehen (432 ff.), dafür aber aus dem „spekulativen Idealismus“ stammen (296, 435). Das scheint ihr Warnung genug zu sein.

Diese Feststellungen sind sicher richtig, aber mit der Versicherung, daß das Neue Testament (im Gegensatz zu Kierkegaard) von idealistisch philosophischer Reflexion unberührt sei und mit dieser nicht in Berührung gebracht werden dürfe, wird die Problematik auf eine allzu naive Weise umgangen. Hier hätte die Verf. ihr methodisches Prinzip der geschichtlichen Verflechtung etwas ernster nehmen sollen. Außerdem versteht P. diese systematischen Implikationen viel zu äußerlich und „nachträglich“, als wären sie erst in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus zustande-

gekommen, anstatt sie im prinzipiellen Gefüge der Existenzdialektik aufzudecken. Dadurch würde das kritische Verhältnis der Existenzdialektik zum Idealismus erst exakt bestimmbar [15].

6

Einen darstellend einführenden Charakter trägt auch das Buch von *Hermann Diem*, *Sören Kierkegaard, Spion im Dienste Gottes*, 1957 [16]. – (Der den Titel „erläuternde" Text Kierkegaards spricht allerdings von einem „Spion im Dienste der *Idee*" (!), was für Kierkegaard keineswegs mit dem Anspruch des Titels identisch ist! Warum die Umsetzung?)

Die vorliegende Darstellung gibt den Text von Vorlesungen. Der klare systematische Aufbau steht unter der sachlichen Ordnung, die sich aus der Thematik und Bewegung des Kierkegaardschen Denkens ergibt, orientiert sich also zugleich an der Folge der Schriften. D. bestimmt das Thema Kierkegaards in bezug auf die Situation der Zeit („Kierkegaard und sein Jahrhundert", 7 ff.) als die „Lebensaufgabe", „das Christentum in die Christenheit einzuführen" (18, vgl. 30, 73), wo es in Selbstverständlichkeit und Reflexion gleichermaßen untergegangen ist. Aus dieser dialektischen Aufgabe wird verständlich, warum Kierkegaard das Wie der Mitteilung zum Problem wird („Dialektik der Mitteilung" 19 ff.) und wieso das theologische Thema einen Rückgriff auf das Existenzproblem als solches nötig macht (17); nur in der präzisen Bestimmung der das (humane) Existieren und seine Dialektik beherrschenden Kategorien kann unterscheidend sichtbar werden, was „christlich" existieren heißt und wie es dazu kommt (28, 32).

Die Definition der Existenzkategorien als „der allgemein gültigen Grundbegriffe, mit denen der selbst Existierende sein Leben beherrscht" (28 f.), trifft allerdings nur eine Seite der Sache, nämlich die Bewußtseinsbeziehung. Das Entscheidende ist, daß die Kategorie bei Kierkegaard (zugleich) eine ontologische oder besser hermeneutische Bedeutung hat, d. h. Grundformen des Existierens bestimmt, die als solche Weisen des Sichverstehens sind. D.s frühere Definition war besser: „Kierkegaards Kategorien sind keine Seinskategorien für das Denken, sondern Daseinskategorien, d. h. Kategorien, in denen man nicht denkt, so gewiß man das auch tut, sondern innerhalb derer man sich hält – in denen man existiert." (Die Existenzdialektik von *S. Kierkegaard*, 34, vgl. 188.)

---

[15] S. unten Kap. IV.

[16] *H. Diem* hatte bereits früher wichtige Arbeiten über Kierkegaard veröffentlicht: 1. *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard*, 1928; 2. *Methode der Kierkegaardinterpretation* in: Zwischen den Zeiten 6 (1928), S. 140–171; 3. *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, 1950. Auf 3 werden wir eingehen. Zu 3 ist auch die Besprechung von W. Anz zu vergleichen. Theol. Rundschau N. F. 20 (1952), 26–72.

Den dialogisch-dialektischen Charakter des Kierkegaardschen Werkes bestimmt D. treffend als „Dialog mit dem Leser", der zugleich ein Gespräch Kierkegaards mit sich selbst war (24, vgl. 20, 31).

In dem so thematisch und methodisch klar umrissenen Horizont gibt D. dann eine knappe, aber ausgezeichnete Darstellung der Existenzstadien von der ästhetischen Lebensanschauung bis zur christlichen Existenz.

Am Ende des Gedankenganges bestimmt D. die Grundstruktur der gesamten Bewegung dahin, daß „Kierkegaards Denken sich nicht in einer aufsteigenden Linie vom Natürlichen zum Christlichen bewegt, sondern in einem Zirkel verläuft, der immer wieder in seiner Voraussetzung endigen muß" (73). Diese Voraussetzung ist das Christentum als die „Grundvoraussetzung alles geistigen Seins" (73).

Die Bewegungsstruktur der Existenzdialektik ist in der Tat keine aufsteigende Linie, sondern der (verinnerlichende) Rückgang in die Grundsituation existierenden Geistseins. Dieser Rückgang vollzieht sich bei Kierkegaard im Zurückfragen in die allgemeinen und besonderen Bedingungen christlicher Existenz als der innerlichsten Situation menschlichen Daseins. Die existenzdialektische Reflexion ist ein Zirkel, d. h. sie kommt erhellend auf ihren Ausgang zurück. Bedeutet das aber, daß das Christentum die Voraussetzung sei, „von der aus es überhaupt nur Geist geben kann" (73)? Was soll und kann das heißen? D. hat den Sinn dieser fundamentalen Aussage leider nicht expliziert. Nimmt man sie als solche, d. h. als Aussage über den prinzipiellen Ansatz der Existenzdialektik, dann scheint sie mir problematisch zu sein. Der Geistesexistenz ist ihrer Struktur nach prinzipiell nichts „vorausgesetzt" als einzig ihr Gesetztsein selbst, und zwar als Synthesis in Selbst- und Grundbezug (s. „Krankheit zum Tode"). Diese Grundstruktur existierenden Geistseins liegt auch der christlichen Existenzmitteilung – wie Kierkegaard sie konzipiert – zugrunde, wird aber in ihr als faktische Existenzsituation radikal neu qualifiziert, nämlich als Unfreiheit des existierenden Selbst in der Sünde.

Der Aufbau der „Krankheit zum Tode" – an die D. seine grundsätzliche Aussage anknüpft – zeigt klar, daß mit der theologischen Erörterung (der Verzweiflung als Sünde, im 2. Abschnitt) die „ganze Betrachtung nun dialektisch eine *neue Wendung*" bekommt (aaO, 77). Diese „Wendung" – zum „theologischen Selbst" – folgt weder einfach aus der Dialektik des „menschlichen Selbst"(-bewußtseins), noch ist sie dieser als heimliche Voraussetzung immer schon untergeschoben, sondern sie stellt die Existenz unter das absolut qualifizierende „christliche" *Faktum* des „Vor-Gott-seins", was für Kierkegaard allerdings die höchste „Potenzierung" des Selbst(bewußtseins) darstellt, sofern dessen Rang sich von dem her bestimmt, demgegenüber bzw. wovor das Selbst es selbst ist.

Die Existenzdialektik entspringt der *in* ihr „vorausgesetzten" zwiespältigen Wesensstruktur des endlich-unendlichen Selbst, dessen Interesse als

existierender Geist ist, sich selbst in seinem faktischen Dasein durchsichtig zu werden. Dieses Strukturprinzip menschlicher Existenz kann nicht als eine „christliche" Voraussetzung charakterisiert werden, weil es jene Dialektik konstituiert, in die das Selbst *als* existierendes apriori gesetzt ist und die *jede* Weise seines Sich-verstehens durchherrscht und dialektisch macht. Das bestätigt D. faktisch in dem Kapitel über „die Existenzdialektik" (73 ff.), wenn er sagt: „Um dieses Bewußtwerden des Ich als eines existierenden Ich, in welchem es seine Wirklichkeit gewinnt, kreist die ganze Existenzdialektik Kierkegaards" (81, vgl. auch die weiteren Ausführungen – 84 und „Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard", 19). Aber er zieht daraus nicht die Konsequenz, die Existenzdialektik aus dem angegebenen Prinzip zu entfalten – auch nicht in dem so betitelten Buch [17].

Diese „Inkonsequenz" gründet sich auf die Feststellung, daß es sich bei dem „Werk der Existenzdialektik von Kierkegaard *nicht* um die *Geschlossenheit eines Systems* handelt, das aus bestimmten Prinzipien zu entfalten ist..." („Existenzdialektik", 178, vgl. 2 und „Spion" 85); und „der *Einheitspunkt*, in dem das Disparate zusammengefaßt ist, ... hier nicht in einem letzten Prinzip des Denkens, sondern in dem Subjekt ... Sören Kierkegaard" liegt („Existenzdialektik", 178).

Der erste (negative) Teil der Feststellung ist zweifellos richtig, sofern hier Hegels System im Sinne Kierkegaards negiert wird. Die positive Bestimmung des „Einheitspunktes" dürfte aber doch nicht ausreichen, um die sachliche Konsequenz im Entwurf und Vollzug der Existenzdialektik zu erklären, auf die D. selber hinweist [18], wenngleich es natürlich Kierkegaard war, der diese Konsequenz denkend durchgehalten hat. Vor allem aber gibt D. selbst die „Prinzipien" an, die in der Position existenzdialektischen Denkens systematisch impliziert sind [19]. Gewiß sind die Prinzipien der Existenzdialektik nicht von der Art, daß sie die „Deduktion eines vollständigen Systems" begründen. Das vor allem scheint D. abweisen zu wollen, wenn er sagt, daß sich die Existenzdialektik nicht aus einem *letzten* Prinzip ableiten lasse. Aber diese von Kierkegaard übernommene kritische Orientierung an idealistischer Systembildung darf doch nicht den Blick für den spezifischen prinzipiellen Ansatz der Existenzdialektik ver-

[17] In der vorliegenden Darstellung beschränkt er sich darauf, wesentliche Aspekte der Existenzdialektik kurz zu erörtern, wie Existenz*wirklichkeit* (Spion, 76, 80), Werden (85 ff.), das Verhältnis von Denken und Existieren (80 ff.).

[18] Vornehmlich in „Philosophie und Christentum bei S. K.", etwa 111.

[19] Vgl. das 1. Kapitel von „Philosophie und Christentum" und in der Einleitung des Buches über die „Existenzdialektik" die Ausführungen zum Problem der Wirklichkeit, zum Verhältnis von Logik und Ontologie, quantitativer und qualitativer Dialektik, Kategorienproblem usw. Dies Prinzipienbewußtsein gibt D.s Kierkegaardinterpretationen gerade ein besonderes systematisches Gewicht.

stellen. Diem hat das („letzte") hermeneutische Prinzip m. E. selbst bezeichnet – („Bewußtwerdung des existierenden Ich . . . ") –, aber die Konsequenz für die Interpretation nicht gezogen.

Diese unausgeglichene Spannung zwischen Gegenstellung zum idealistischen System einerseits und Wissen um die Prinzipien der Existenzdialektik andererseits zwingt D., wie mir scheint, zu der für seine Interpretation charakteristischen Entgegensetzung von System und Methode, in der die Existenzdialektik einseitig als bloße Methode erscheint, und das Aufdecken des prinzipiellen „ontologischen" Ansatzes der Existenzdialektik verhindert wird. Das zeigt der Aufbau seines Buches über „Die Existenzdialektik . . . ". Dort wird auch klar ausgesprochen, daß es sich „bei diesem Denken nicht um ein System handelt, sondern um ein Verfahren, eine Methode des Denkens . . ." (S. 2) [20]. Eine Methode ist immer auf einen Sachbereich bezogen. Die Existenzdialektik steht als Methode (nach D.) in ursprünglicher dialektischer Beziehung zur autoritativen (kirchlichen) Verkündigung, deren methodisches „Korrektiv" sie darstellt. D. behandelt unter dem Titel „Existenzdialektik" demgemäß (primär) den methodischen Zusammenhang von Existenzmitteilung und Offenbarungsfaktum, d. h. den dialektisch methodischen Charakter der christlichen Existenzmitteilung. Nun ist zwar unbestreitbar, daß damit ein zentrales Motiv Kierkegaards getroffen wird. Die Frage ist aber, ob der angegebene Zusammenhang aufzuklären ist, wenn er nicht auf den für ihn selbst konstitutiven Ansatz der Existenzdialektik zurückgeführt wird. Damit würde hinter die Trennung von Methode und System auf die „ontologischen" bzw. hermeneutischen Grundlagen der Existenzauslegung zurückgegangen und der methodische Aspekt mit umfaßt, sofern menschliches Sein wesentlich auf sein Sichselbstverstehen (Denken) hin ausgelegt werden muß.

Diem kommt auf diese Zusammenhänge, wo er darauf hinweist, daß für die Existenzdialektik (als qualitativer Dialektik) Methode und Sache, Denken und Sein nicht voneinander abzulösen sind. Aber die an sich berechtigte Gegenstellung gegen die Fixierung in einem System von Lehrsätzen drängt ihn doch wieder auf einen einseitigen Methodenstandpunkt. Diese Position war schon für sein erstes Kierkegaardbuch bestimmend gewesen, wenngleich sie dort in die innere Systematik der Existenzstadien einbezogen war. In dem Buch über die „Existenzdialektik" tritt sie schärfer hervor, und zwar, wie mir scheint, veranlaßt durch die spezifische Fragestellung nach dem Verhältnis von Existenzdialektik und kirchlicher Verkündigung bzw. durch die Art, wie diese an Kierkegaard herangebracht wird. Die Frage formuliert primär ein wesentliches Problem der theologischen

[20] Vgl. auch „Philosophie und Christentum bei S. K." (VII, 105, 111).

Kierkegaardaneignung, für dessen Lösung sich der methodische Aspekt allerdings anbietet, weil Kierkegaard selbst die „Sache" der Verkündigung (das Faktum der Offenbarung) für seine Problematik der christlichen Existenzmitteilung immer schon voraussetzt. Gleichwohl ist das Verhältnis der Existenzdialektik zu diesem Faktum nicht bloß das einer Methode seiner Aneignung (ein „Korrektiv"), sondern das der Vorgabe eines bestimmten Horizontes für die Auslegung der Sache der Verkündigung im Hinblick auf mögliche Aneignung. Das zeigt sich, wenn auf den prinzipiellen „philosophischen" Ansatz der Existenzdialektik reflektiert wird.

Das unbestreitbare Verdienst der Kierkegaardarbeiten Diems liegt – über ihre konkreten Analysen hinaus – darin, daß in ihnen die Bestimmung der Existenzdialektik als das zentrale Thema der Kierkegaardauslegung angesetzt und durchgehalten wird. Doch verweisen sie gerade in ihren prinzipiellen Ansätzen, wie mir scheint, auf eine weitere Konsequenz in der Frage nach der systematischen Einheit der Existenzdialektik.

## 7

Die „christlichen Voraussetzungen" bzw. das Verhältnis humaner und christlicher Existenz im Horizont der Existenzdialektik behandelt – in einer gewissen Gegenposition zu Diem – auch *Emanuel Hirsch* – ebenfalls ein verdienstvoller Kierkegaardinterpret und -übersetzer. Hirsch hat im Band 5 seiner *Geschichte der neueren Theologie* (1954, S. 433–499) die Ergebnisse seiner wichtigen *Kierkegaard-Studien* (1931–33) neu zusammengefaßt.

Er sieht das zentrale Thema und die eigentliche Bedeutung der Kierkegaardschen Existenzdialektik geradezu darin, daß in ihr die Frage nach dem Verhältnis des Christlichen zum Humanen neu gestellt und beantwortet wird (s. 440, 445 f., 461, 467, 490). Dieses Verhältnis ist dialektisch. Einerseits besteht ein inniger Zusammenhang aller Existenzsphären (bis hin zur christlichen) und zwar im Zuge der zunehmenden Verinnerlichung als eigentlicher Existenzbewegung, in der die christliche Existenz das in Schuld und Reue gescheiterte und um seine Nichtigkeit wissende ethisch-religiöse Dasein im Glauben „rettet" und so auf dessen Problematik bezogen ist. Das geht für H. soweit, daß er das christliche Existenzverständnis (m. E. zu Unrecht) in den Horizont des Ethisch-Religiösen einbezieht und sagen kann: „Das Christliche ist eine besondere Gestaltung ethischer und religiöser Lebensanschauung" (438).

Gemäß dieser tiefen Wahlverwandtschaft des Humanen und des Christlichen erscheint das Christliche als „der mit dem Humanen einige Träger des Humanen" (466) und als „echte Hüterin und Vollenderin des Humanen" (446), sofern in ihm die Bewegung der existentiellen Verinnerlichung erfüllt und vollendet wird (S. 465).

Andererseits fügt sich auch nach H. das christliche Existenzverständnis nicht bruch- und entscheidungslos in die humane Existenzdialektik ein – hier liegt das dialektische Gegenmoment –, sondern bedeutet die radikale Wendung der Subjektivität gegen sich selbst und ihr eigenes Können. Sie zerbricht im Sündenbewußtsein und wird erst durch die von Gott in Christus geschenkte Vergebung zu einem neuen Leben mit Gott ermächtigt (465). Als ein solches Geschehen von Gott her liegt der Ursprung der christlich-religiösen Existenzsphäre „jenseits der rein humanen Möglichkeiten" (465). Gleichwohl bleibt die christliche Existenz für H. mit den Formen wesentlichen (d. h. ethisch-religiösen) Existierens zusammengeschlossen, in welchen das neue Gottesverhältnis „vorbereitet und so erst ermöglicht" wird, wenn es auch nicht aus ihnen „stammt". Die „christliche Religiosität" ist die „Einheit" des ganzen Prozesses der Verinnerlichung, den sie „als ihren unveräußerlichen Lebensrhythmus in sich trägt, und der schon in seinen humanen Formen als Wendung der geistbestimmten Subjektivität gegen sich selbst erscheint. Der Geist gewinnt sich nur, indem er die Unmittelbarkeit des Daseins bricht, und so gilt also unerbittlich, als Grundgesetz der Existenzdialektik, daß die Subjektivität nur durch die Wendung wider sich selbst verinnerlicht wird und zur wahrhaften Existenz gelangt" (462). Die christliche Existenz radikalisiert also nur, was bereits in der humanen vor sich geht – und in der Religiosität A ausdrücklich wird – und sammelt es in die Einheit eines neu ermöglichten Lebens mit Gott.

Ist damit aber nicht doch wieder die qualitative Differenz zwischen humanem und christlichem Existieren in eine einförmige Bewegung aufgehoben, und der zu überspringende Graben zum christlichen Glauben nahezu verdeckt worden? Das christliche Existenzverständnis radikalisiert nicht einfach eine schon bestehende Tendenz, sondern stellt eine qualitativ neue Existenzsituation dar, deren Beziehung zu den Weisen human gegründeten Existierens eine kritische Umbildung der gesamten Möglichkeiten des Selbstverständnisses bedeutet und nicht einfache Aufnahme vorbereitender Stufen. Hirschs Intention, den Zusammenhang des Christlichen mit dem Humanen sichtbar zu machen, ist durchaus berechtigt, aber er hat die dialektisch-*kritische* Bedeutung der Grenze (des Umsprunges) aus dem Blick verloren. Das ist es jedoch, worum es Kierkegaard geht. Darum läßt sich weder das Christliche als solches zur Voraussetzung der gesamten Existenzdialektik erklären noch das Humane zur Voraussetzung christlichen Existierens. Vielmehr gilt es, die kritische Beziehung der gegenseitig nicht reduzierbaren Ursprünge des Humanen und des Christlichen aus der Dialektik des Existenzproblems zu entfalten.

## III. DAS PROBLEM DER SYSTEMATISCHEN EINHEIT DES WERKES

Kierkegaard selbst hat sein Werk als einen einheitlichen Zusammenhang verstanden und damit jede Interpretation vor das Problem der Einheit gestellt. Die Frage kann nur sein, *wie* dieser Zusammenhang zu verstehen sei. Ist er ein bloß thematisches Zusammengehören der Schriften zum Grundthema des Christwerdens oder ist deren Folge ein Auslegungszusammenhang, der im Prinzipiengefüge einer Systematik zu einer inneren Einheit verknüpft ist? Die Frage nach dem thematischen Zusammenhang des Werkes wird zur Frage nach der systematischen Verbundenheit des Ganzen und diese zu der nach dem Systemcharakter der Existenzdialektik.

Es ist ein Kennzeichen der zentralen Absichten gegenwärtiger Kierkegaardauslegung, daß das Problem der systematischen Einheit im Vordergrund steht (häufig im Zusammenhang mit der Frage nach Kierkegaards Verhältnis zur Systemphilosophie des Idealismus).

Die ältere Kierkegaardliteratur hatte die Systemfrage gewiß nicht einfach ignoriert. Aber wo sie positiv darauf einging, sah sie darin nicht ihr zentrales Interpretationsproblem, sondern wandte sie als dialektisch-destruktive Enthüllung gegen Kierkegaard – so etwa *Th. Wiesengrund-Adorno, Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, 1933, bes. 97 ff.; und auch *A. Dempf, Kierkegaards Folgen*, 1935, S. 35 ff. – oder konstruierte im bewußten Hinausgehen über Kierkegaard ein „System der Subjektivität" – so *M. Thust, S. Kierkegaard, Der Dichter des Religiösen, Grundlagen eines Systems der Subjektivität*, 1931, s. bes. 178 f.[21]. Zumeist blieb die Frage jedoch unerörtert oder wurde abgewiesen, weil sie sich durch Kierkegaards Angriff gegen das System (Hegels) von selbst zu beantworten schien. So verstellte Kierkegaards Polemik gegen das System die Frage nach seiner eigenen Systematik.

Nun gibt es allerdings auch unter neueren Darstellungen Kierkegaards noch einige, deren Verfasser schon die Frage in einen Gegensatz zum Denken Kierkegaards bringen.

### 8

Eine solche Position bezieht am deutlichsten *Walter Nigg*, der in seinem Buch *Prophetische Denker* (neben Newman, Dostojewski und Nietzsche) Kierkegaard das umfangreichste Kapitel gewidmet hat (225–344). Nigs als Einführung gedachte Darstellung ist ganz davon bestimmt, Kierkegaard als religiösen „Dichter-Denker" zu sehen (244) und seine Intention auf existentielle Einübung im Christentum unmittelbar zum Zuge kommen zu lassen.

Darum stellt er das Problem der Aneignung mit Recht an den Anfang (225) und gibt in diesem Horizont dann eine lebendige Charakteristik wesentlicher Aspekte des Kierkegaardschen Denkens (Problem des Dichters 240 ff., Problem der Existenz 258 ff.,

[21] Eine gewisse Ausnahme bildete H. Diems erstes Kierkegaardbuch 1929.

Kritik der Gegenwart 272 ff., Christentum als Existenzmitteilung 285 ff., Problem des Korrektivs 305 ff., Angriff auf die Kirche 322 ff.). N. trifft auch meistens den „existentiellen" Kern der Sache, aber er fragt nie nach den systematischen Voraussetzungen jener Zusammenhänge dieser Beziehungen, die ja bei Kierkegaard immer zugleich als Reflexionsprobleme auftreten. Kierkegaard war auf jeden Fall begrifflich reflektierter, als es N. wahrhaben will. Der systematische Zusammenhang ist zudem für das Verständnis der existentiellen Konsequenz keineswegs unwichtig, wenn es auch nicht direkt aus jenem entspringt. „Aneignung" bedeutet ja: sich im (allgemein) Verstandenen konkret verstehen, sie umgeht das Verstehen nicht, sondern reflektiert es auf das Existieren hin.

N.s unmittelbare Übernahme der existentiellen Intention Kierkegaards zum Prinzip seiner Darstellung führt ihn konsequent zu einer Polemik gegen die „wissenschaftliche Betrachtungsweise" der „Kierkegaard-Forscher" (227) – „die aus Kierkegaard eine Lehre machen will" (226), statt schlicht „Kierkegaard-Leser" zu bleiben – und gegen die systematische Inanspruchnahme Kierkegaards durch Existenzphilosophie und dialektische Theologie (s. 241, 270, 301).

Seine Polemik gegen den systematischen Aspekt bei Kierkegaard und die daran orientierte Auslegung ignoriert indessen einfach alle methodischen und sachlichen Interpretationsfragen. N. umgeht selbst Kierkegaards eigene Reflexionsprobleme. Er überträgt die Aneignung des Christlichen, um die es Kierkegaard in seiner Schriftstellerei ging, auf diese selbst. Das ist jedoch ein Mißverständnis. Gerade das Werk Kierkegaards hat keine Autorität, Aneignung zu fordern, sondern verlangt Auseinandersetzung – freilich eine solche, die sich den in ihm aufgezeigten Existenzfragen stellt und sie nicht abstrakt verflüchtigt. Kierkegaard wußte schon, warum er nicht mit religiösen bzw. christlichen Reden einfach einsetzen konnte, die wohl das Ziel, aber nicht den dialektisch gesicherten Weg der Existenzmitteilung bezeichnen. Auch eine so glänzende Darstellung wie die N.s kann die systematischen Auslegungsprobleme nicht prinzipiell bestreiten (das wäre ein Selbstwiderspruch)[22], sondern eben nur umgehen. Die Beschränkung auf die existentielle Vergegenwärtigung Kierkegaards sieht bloß von dessen Systematik weg, aber ist dadurch nicht von ihr frei und im übrigen jeder darauf gerichteten Kritik wehrlos ausgeliefert. Sie erweist Kierkegaard in ihrer unmittelbaren Treue im Grunde einen schlechten Dienst. Die unumgängliche Interpretationsfrage nach der Systematik des Kierkegaardschen Denkens ist zudem keineswegs identisch mit der nach der Möglichkeit eines Daseinssystems, wie auch N. meint (S. 270). Eine solche Identifizierung ist ein verbreiteter Fehler. Man müßte sich aber doch einmal fragen, was Kierkegaards Systemkritik eigentlich meint, und

[22] N. spricht selbst an verschiedenen Stellen vom „Plan" und dem „Ganzen" des Werkes (S. 244, 256).

vor allen Dingen, was der darin abgelehnte Systembegriff umfaßt, ehe man sie einfach nachspricht und gegen etwas ins Feld führt, wogegen sie gar nicht gerichtet ist.

Was nun „die Existenzphilosophie" angeht, die nach N. Kierkegaard wieder „in ein abstraktes System verklausulierte" (270) und den systematischen Ungeist heraufbeschworen haben soll, so bleibt es dunkel, an welchem der Existenzphilosophen N. seinen Satz verifizieren will, daß diese Philosophie „aus der Existenz wieder ein gedankliches System macht". Denn „Existenz" steht auch in der Existenzphilosophie gegen ein abgeschlossenes System begriffener Seinswirklichkeit, zugleich aber ist sie Ursprung einer philosophischen Neuorientierung der Seinsfrage. Der systematische Anspruch der Philosophie läßt sich eben nicht aufgeben, weil er mit dem Wesen philosophierenden Denkens gesetzt ist. „Die" Existenzphilosophie erhebt überdies gar nicht den Anspruch, die „legitime" Nachfolgerin und Interpretin Kierkegaards zu sein (270), vielmehr weiß sie durchaus um die bestehenden Differenzen. Der Differenzpunkt liegt aber nicht darin, daß Kierkegaards Werk keine systematischen Ansprüche stellt, während die Existenzphilosophie nun wieder lustig „Systeme" zimmert, innerhalb derer die Existenzfrage verschwindet. Er liegt in der Weise, wie in „der" Existenzphilosophie das Problem der menschlichen Existenz auf die umgreifende Seinsfrage bezogen wird, während es für Kierkegaard vom christlich-theologischen Horizont umfaßt war. Und für die existenzphilosophische Kierkegaardinterpretation trifft es keineswegs zu, daß sie Kierkegaard wieder in ein System zwinge. Das gilt besonders für *Karl Jaspers*, bei dem die (interpretierende) Beziehung am deutlichsten hervortritt [23].

9

Die erste und bis jetzt treffendste Äußerung von *Jaspers* über Kierkegaard findet sich in der *Psychologie der Weltanschauungen* (1. Aufl. 1919, 4. 1954) in einem „Referat Kierkegaards" über das Selbstwerden (bes. im Anschluß an die „Krankheit zum Tode") S. 419 ff. In einer der häufigen Bezugnahmen wird Kierkegaards Gegenstellung zu Hegel u. a. durch den „Verzicht auf jedes System als endgültige Lebenslehre" charakterisiert (372). Dieser Hinweis wiederholt sich in *Vernunft und Existenz* (1935, 1947).

Dort heißt es in bezug auf Kierkegaard und Nietzsche: „Die Infragestellung jeder sich in sich schließenden Vernünftigkeit als Mitteilbarkeit der Wahrheit im Ganzen

[23] Die Polemik gegen die Existenzphilosophie im Zusammenhang mit der Systemfrage bei Kierkegaard ist übrigens üblich geworden, besonders bei Theologen (s. *H. Diem, Spion*, 85, 116 f.; *Existenzdialektik*, 49 ff., 188 ff.; *A. Paulsen*, aaO, 434).

macht beide zu radikalen Gegnern des ‚Systems' ... Das System ist ihnen Ablenkung von der Wirklichkeit, darum Lüge und Täuschung. Kierkegaard begreift, daß das Dasein ein System für Gott, aber nicht für einen existierenden Geist sein kann; System und Abgeschlossenheit entsprechen einander, aber Dasein ist gerade das Entgegengesetzte ... Die Grundfrage der Philosophie, was sie selbst und was Wissenschaft sei, wird neu und unerbittlich gestellt" (12, vgl. 29 f.). Jaspers warnt Theologie und Philosophie davor, dieses Denken im Medium der unendlichen Reflexion, „das die bisherige systematische Philosophie aufzulösen scheint" (29), für die eigenen (vielleicht) ganz anderen Zwecke zu verwenden. Ganz ähnlich heißt es dann in dem Vortrag von 1951 *Kierkegaard* (in: *Rechenschaft und Ausblick*, 1951, 115 ff.) in bezug auf eine allzu einfache Vorstellung von Kierkegaards Stadienlehre: „Keineswegs aber ist Kierkegaards Haltung so geradezu. Er gibt keine systematische Lehre und bittet die Meinung der Pseudonyme nicht für die seine zu halten. Er zeigt nur Möglichkeiten, um die Entscheidung dem Leser zu überlassen" (116/17, vgl. auch *Die Frage der Entmythologisierung*, 1954, 98/99).

Man sieht, dem Kierkegaardverständnis von Jaspers kann wohl kaum der Vorwurf gemacht werden, daß es Kierkegaard wieder „in ein System verklausuliert". Im Gegenteil! Jaspers steht auf der Seite der Systemkritiker und ist offensichtlich bemüht, die systematischen Zusammenhänge, die bei Kierkegaard bestehen, aufzulockern, um nicht zu sagen: aufzulösen. Dabei leitet ihn wohl seine eigene „offene Systematik", die m. E. freilich eine Verschiebung in der Systematik Kierkegaards bewirkt. Der „Verzicht auf jedes System als endgültige Lebenslehre" bedeutet keineswegs, daß es Kierkegaard nicht um „endgültige Lebenslehre" (letztlich christliche), sondern bloß um das Aufzeigen zu entscheidender Möglichkeiten gegangen wäre; die Möglichkeiten des Existierens, die Kierkegaard aufzeigt, sind nicht beliebige, sondern in einem genauen Zusammenhang bestimmt. Sie stellen eine gerichtete Folge von Entscheidungssituationen dar, die sich allerdings nicht als eine objektiv notwendige Geschehensfolge begreifen und mitteilen läßt, weil sich ihr Sinn nur im Existenzvollzug erfüllt. „Keine systematische Lehre geben" und „nur Möglichkeiten" zeigen ist für die Existenzdialektik keine Alternative, durch die der systematische Aspekt als solcher ausgeschlossen wäre. Es kommt vielmehr darauf an, die spezifische Sinnstruktur existenzdialektischer Bewegung – als im Selbstverständnis motivierter „Sprünge" der Entscheidung – sichtbar zu machen, wenn man das Problem der hier herrschenden Systematik klären will.

Jaspers spricht an anderer Stelle denn auch von dem Systematischen im Denken Kierkegaards (und Nietzsches): „Sie denken jedoch mit einer Intensität, die stets systematisch wird unter Ausbleiben eines Systems" (Die großen Philosophen Bd. I, 374). Was er an Kierkegaards Systemkritik mit Recht hervorgehoben hatte, war der Angriff gegen die „Abgeschlossenheit" des Systemganzen. Damit war die Frage nach Kierkegaards *eigener* Systematik offengeblieben. Diese Frage hätte gerade in der durch Jaspers

herausgestellten kritischen Unterscheidung von System und Systematik einen sachlichen Beziehungspunkt. Leider ist der 2. Band der großen Phisophen, der ein Kierkegaardkapitel enthalten wird, noch nicht erschienen. Die bis jetzt vorliegenden Stellungnahmen akzentuieren – unter ihrem jeweiligen Aspekt – die Systemkritik Kierkegaards, um die dialektische Infragestellung systematischer Abschlüsse durch Kierkegaard (und Nietzsche) offenzuhalten.

Für Jaspers müßte sich m. E. die Frage nach Kierkegaards eigener Systematik – die er sehr wohl sieht – eng mit dem Problem der Mitteilung und der philosophischen Methode verknüpfen, wobei ein wichtiger Zug der existenzdialektischen Systematik und ihrer gegenwärtigen Aneignung sichtbar werden würde.

10

Die Frage nach der Systematik der Gesamtbewegung des Kierkegaardschen Denkens ausdrücklich gestellt und in den Grundzügen überzeugend durchgeführt zu haben, ist das Verdienst von *Walter Schulz*. Schon das Kierkegaardkapitel in seinem Buch *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 1955 (S. 274–279), war darauf angelegt, das Werk in seiner „inneren Systematik" zu verstehen (279) und das Schema der Existenzstadien als einen dialektischen Zusammenhang von „zwingender Folgerichtigkeit" auszulegen. Dabei liegt der Angelpunkt im Übergang vom Ethischen zum Christlich-Religiösen. (Schulz unterscheidet hier nicht näher zwischen dem Religiösen und dem Christlichen, weil das Problem zunächst darin liegt, daß die ethische Sphäre überhaupt [auf das Christliche hin] überschritten werden muß.)

Das Ethische wird – im Gegensatz zur ästhetischen Unmittelbarkeit – definiert „als das Aufheben jeder Unmittelbarkeit in und durch die reine (bzw. unbedingte) Selbstvermittlung" (274). „Diese Selbstvermittlung aber ist *wesenhaft* unmöglich angesichts der Struktur der Existenz selbst. Sich selbst vermitteln gegen *jede* Unmittelbarkeit kann der Existierende nicht, weil er schon immer unmittelbar *ist*. Sein unmittelbares Schon-Sein geht jeder Vermittlung voraus" (275). Darum muß das Ethische scheitern und „suspendiert" werden, denn seine Forderung bleibt bestehen, ist aber wesentlich unerfüllbar, weil sie keine anfängliche Möglichkeit der Existenz darstellt. (In der „Suspension" des Ethischen leben aber ist Sünde.) Somit wird im Ethischen offenbar, daß die Existenzstruktur, „*unmittelbare* Selbstvermittlung" zu sein, einen wesenhaften Widerspruch in sich birgt, den der Existierende gleichwohl zu sein hat. Diesen Widerspruch kann der Existierende nicht beheben, er kann sich aber auch nicht in ihm verstehen. Er könnte sich in ihm nur verstehen, wenn er den Widerspruch vom Grunde seines Gesetztseins her als schon vermittelt annehmen könnte. Das geschieht in der gläubigen Hinnahme der Existenz als durch Gott gesetzter und in Christus versöhnter, worin der verzweifelte Widerspruch für den Existierenden selbst ständig neu überholbar wird.

Damit ist in der Tat eine strenge Konsequenz in den Übergang vom Ethischen zum Christlichen und die ganze Bewegung der Existenzdialektik gebracht, wenn dieser prägnante und notwendig formalisierte „Hinweis" auf Kierkegaard auch einige Fragen hinsichtlich der „Zwischenbestimmungen" der aufgezeigten Konsequenz offenläßt. So etwa, ob die Definition des Ethischen als „reiner" Selbstvermittlung in Aufhebung „jeder" Unmittelbarkeit die Strukturganzheit ethischer Existenz trifft oder nicht die Beziehung verkürzt, die in der Dialektik der Selbst*wahl* als Bezug auf ein Gesetztsein – a) in die konkrete Faktizität des Selbst und b) die Möglichkeit der Selbstbestimmung – grundsätzlich eingeschlossen ist. Kierkegaard (bzw. der B) setzt die Selbstwahl ja ausdrücklich vom reinen Selbstsetzen ab, und zwar durch den dialektischen Bezug auf Gesetztsein. Nimmt man diese Beziehung in die Grundstruktur der im (ethischen) Existieren zu vollziehenden Selbstvermittlung – des unmittelbar Gesetzten – mit hinein, dann wird sich m. E. der „Widerspruch der Existenzstruktur" etwas anders, nämlich „offener" und d. h. im Sinne der Existenzdialektik „dialektischer" darstellen.

Wir brauchen diese Hinweise jedoch nicht weiter zu verfolgen, weil Schulz das Thema noch einmal aufgenommen und selbst differenzierende Zwischenbestimmungen angebracht hat.

Der neue Aufsatz steht unter dem Titel *Existenz und System bei Sören Kierkegaard* und versucht – abgelöst von den historischen Zusammenhängen – in einer „‚Binneninterpretation' Kierkegaards Denken als ein systematisches, d. h. einheitliches Ganzes zu verstehen" (126). Die These, „daß Kierkegaards Existenzauslegung sich als ein einstimmiges Ganzes, ein System, darstellen und interpretieren läßt" (108), will Sch. nicht auf einzelne „systematische" Werke Kierkegaards stützen, sondern in der philosophischen Interpretation des Zusammenhanges der pseudonymen Schriften erweisen. Dafür gibt Kierkegaard (bzw. Climacus) im Anhang zum 1. Band der „Unwiss. Nachschrift" entscheidende Hinweise. Schulz ist einer der wenigen, die sich über Kierkegaards Selbstauslegung (in Climacus) einen angemessenen Zugang zum inneren Zusammenhang des Werkes verschaffen.

Das Ganze eines Denkens wird zusammengehalten durch die es bewegende Grundfrage. Kierkegaards Grundfrage ist die „nach der möglichen Einheit der Existenz" in der Synthesis ihrer gegensätzlichen Momente: Endlichkeit-Unendlichkeit, Zeitlichkeit-Ewigkeit (u. a.). „Die Frage nach der Möglichkeit dieser Synthese ist das grundlegende Problem aller Stufen" (110), und das Prinzip der dialektischen Bewegung.

Ist diese Frage auf der ästhetischen Stufe noch verborgen (und nur negativ bestimmend, weil die Aufgabe der Synthesis im Auseinandertreten ihrer Momente noch

gar nicht erfaßt ist, so tritt sie im ethischen Stadium in grundlegender Weise auf und findet ihre Beantwortung im ethischen Grundphänomen der Selbstwahl. Der Weg vom Ästhetischen zum Ethischen ist der „zielhafte" Weg „vom selbstverlorenen Daseinsgefühl zum sich sammelnden existentiellen Selbstbewußtsein, das sich als die Einheit von unendlicher Freiheit und endlicher Gegebenheit vollzieht. Existenz, so muß man nach B formulieren, *ist* diese Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit. Existenz ist dieses Sich-halten im Gleichgewicht, insofern sie durch die Selbstwahl Unendliches und Endliches zusammenschließt" (113).

Nun stellt sich aber erneut das entscheidende Problem der Notwendigkeit des Überschrittes über die ethische Existenzsphäre, das Schulz hier im Anschluß an „Furcht und Zittern" konkreter löst als im Schellingbuch. Die vom Ethiker beanspruchte Möglichkeit des Zusammenschlusses der Existenz in der Selbstwahl scheitert an dem schicksalhaften Herausgesetztsein aus dem Allgemeinen in die Ausnahmeexistenz. „Der leitende Gedankengang ist der folgende: wenn die Möglichkeit der Aussonderung jeden bedroht, dann ist die Einheit der Existenz mir nie verfügbar und nie durch mich zu garantieren. Das heißt grundsätzlich: die Einheit der Existenz steht überhaupt nicht in der Macht des Menschen. Streng und genau besehen kann auch der Ethiker B nur die Bewegung der Unendlichkeit als Absage an die Endlichkeit vollziehen, aber er kann nicht über die Rückkehr und die Einheit von Ästhetischem und Ethischem verfügen" (115). (So bestimmt auch Climacus die Situation in dem erwähnten Anhang.)

Im „Begriff Angst" und in der „Krankheit zum Tode" wird dieser Zwiespalt in der Synthesisstruktur des existierenden Geistes als Grundsituation der Selbstverwirklichung (Freiheit) und Bedingungsstruktur ihrer Verfehlungen ausgelegt.

Die Frage ist nun: ist dem Zwiespalt zu entkommen oder ist gar die Einheit der Existenz im Zwiespalt doch noch zu gewinnen und wie? Hier weist Sch. auf die für Kierkegaard bestehenden zwei Möglichkeiten hin: 1. sokratischer *Ausweg* aus der Problematik der Existenz und 2. christliche *Lösung* des Zwiespaltes *in* der Existenz (119). Der sokratisch-(platonische) Ausweg führt im Transzendieren auf das Ewige aus dem Zwiespalt der Existenz heraus, nimmt ihn nicht ernst und löst ihn nicht. Er *ist* (für Kierkegaard) aber im Grunde auch verhindert durch das totale Faktum der Sünde, wodurch die Subjektivität (als die Unwahrheit) vom Bezug zur Transzendenz abgeschnitten und rein in sich verschlossen ist (S. 123). In diese transzendenzlose Existenz tritt aber Gott selbst in Christus ein und macht sie damit zum paradoxen Ort der Transzendenz. Nun kann der Mensch im Glauben den Zwiespalt der Existenz als durch Gottes Menschwerdung gerechtfertigt übernehmen. So ist das Christliche „der letzte Schritt zur eigentlichen Aneignung der Existenz als Existenz", weil es den Existierenden im Zwiespalt der Existenz er-hält und die Ausflucht des Transzendierens sinnlos macht (S. 125).

Schulz hat in der Tat überzeugend klargestellt, daß Kierkegaards Schriftstellerei ein „einstimmiges Ganzes" ist. Gewiß bleiben auch jetzt noch einige Fragen hinsichtlich der konkreten Übergänge in der Dialektik der Existenzstadien. So begründet Sch. den entscheidenden Überschritt über

die ethische Existenzweise wieder durch Rückgang in die zwiespältige Grundstruktur der Existenz, wenngleich er ihn jetzt durch die Ausnahmesituation konkret vermittelt. Kierkegaard vollzieht aber den Übergang (bzw. Umschlag) *zugleich* an Phänomenen des Ethischen selbst, nämlich an Schuld und Reue, und vermag so den „inneren" phänomenalen Zusammenhang der Dialektik deutlicher sichtbar zu machen. Indessen betreffen solche ergänzenden Fragen (etwa auch hinsichtlich der Bestimmung des Christlichen) nicht den Grundzug der dialektischen Bewegung.

Durch diesen Aufweis der inneren Systematik ist die Frage nach dem Verhältnis von Existenz und System in die angemessene Dimension gerückt worden. Ein systematisches Ganzes aber beruht in einem Grunde. „Der von Kierkegaard selbst nicht mehr begründete Grund seines Denkens (seines Systems) ist die christliche Existenzdeutung" (108, vgl. 126), deren traditionelle Gestalt er allerdings in entscheidender Weise verwandelt hat, indem er sie konsequent als Existenzmitteilung auslegt (s. 127). Weil Kierkegaards Existenzauslegung in diesem Grunde zusammenhängt, erfüllt sie den Anspruch eines einheitlichen Ganzen, d. i. eines Systems.

Hier wären m. E. einige schon getroffene Unterscheidungen angebracht, um den Sinn von „Grund" und „System" im Zusammenhang der Existenzdialektik näher zu bestimmen.

1. Sch. sagt mit Recht: die christliche Existenzdeutung kann von Kierkegaard, „sofern sie tragender Grund ist, nicht mehr diskutiert werden, gleichwohl zeigt Kierkegaard diese Existenzdeutung in ihrem Grundsein auf, indem er zu ihr hinführt und sie solchermaßen als Grund sichtbar macht " (108). Das heißt: die christliche Existenzdeutung ist für Kierkegaard weder eine unbefragte Voraussetzung, von der er naiv ausgeht, noch ein vorläufiger Standpunkt, der einer umgreifenden Begründung bedürftig und fähig wäre. Denn dieser Grund ist in seiner paradoxen Geschichtlichkeit nicht zu begründen, sondern nur zu beziehen, wohl aber muß sein Sinn (als gründende Existenzmitteilung) und damit auch der Sinn existentiellen Beziehens (des Glaubens) aufgewiesen werden. Von dieser thematischen Grund- und Zielbedeutung des christlichen Existenzverständnisses muß m. E. die systematische Grundlegung der gesamten Existenzdialektik – in der Synthesisstruktur „existierenden Geistseins" – unterschieden werden, die eben auch für Kierkegaards *Auslegung* der christlichen Existenz konstitutiv ist und die als prinzipieller Vorentwurf nicht mit der christlichen Existenzdeutung zusammenfällt und nicht mit dieser auf gleicher methodischer Ebene diskutiert werden kann. Diese Einsicht läßt sich gerade aus der dialektischen Spannung gewinnen, in der Schulz Ansatz und Grundbezug seiner Interpretation konsequent zusammenhält, ohne sie zusammen- oder auseinanderfallen zu lassen.

2. Schulz spricht von „Systematik" und „System" und erläutert den Sinn beider Begriffe durch Strukturen wie „einstimmiges, einheitliches Ganzes; innerer Zusammenhang von Grund und Begründetem" (108, 126). Mir scheint nun, daß es gerade im Blick auf Kierkegaard sinnvoll ist, zwischen System und Systematik zu unterscheiden. Denn im Systembegriff liegt (seit dem Idealismus) mehr als innere Systematik und begriffliche Bestimmtheit eines begründeten Gedankenganges – wie sie in Kierkegaards Denken zweifellos vorliegt – nämlich der Anspruch, die Totalität des Seins in seiner Wahrheit (und Notwendigkeit) begreifen und das heißt das objektive Seinsganze in die Durchsichtigkeit seines begrifflichen Zusammenhanges aufheben zu können. Für den existierenden Denker kann es aber nur einen auf die Existenzerfahrung hin offenen systematischen Entwurf möglicher Existenzvollzüge geben, dessen prinzipielle Gründung im existierenden Geistsein jeden Abschluß in einem absoluten Wahrheitswissen verhindert. Mit Hilfe einer solchen Abgrenzung existenzdialektischer Systematik vom Systemanspruch – die allerdings näherer Bestimmung bedürftig wäre – läßt sich Kierkegaards eigene Systematik mit dem Faktum seiner Systemkritik methodisch vereinbaren.

## 11

Eine dem Ansatz von W. Schulz sehr ähnliche Interpretationsrichtung verfolgt *Johannes Sløk* in seinem Buch *Die Anthropologie Kierkegaards*. Kopenhagen 1954. Das ist um so bemerkenswerter, als beide Arbeiten zweifellos unabhängig voneinander entstanden sind. Sløks Untersuchung ist aus äußeren Gründen erst in letzter Zeit bei uns bekannt geworden (die deutsche Übersetzung erschien in Kopenhagen); sie verdient aber volles Interesse, denn sie zählt zweifellos zu den besten Kierkegaardinterpretationen der Gegenwart.

Der Titel „Anthropologie" kündigt keine Teiluntersuchung an, sondern sucht Kierkegaards Werk in seinem sachlichen Zentrum zu bestimmen und umfaßt die Existenzauslegung in ihren Grundbestimmungen und in ihrer Bewegung bis hin zum Christlichen. S. teilt seine Untersuchung in zwei Kapitel ein. Das erste erörtert „anthropologische Bestimmungen", vor allem die für das anthropologische Schema wesentlichen „Begriffstrilogien": Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit; Zeit, Ewigkeit, Augenblick; Leib, Seele, Geist. Diese längst fällige Analyse der anthropologischen Grundbegriffe ist von S. in vorbildlicher Weise angesetzt und durchgeführt worden. Schon das würde dazu berechtigen, seiner Untersuchung besondere Bedeutung zuzusprechen, denn eine solche begriffsanalytische Klärung sucht man in der bisherigen Kierkegaardliteratur vergebens. Das zweite Kapitel entwickelt dann unter dem Titel „Die theologische Be-

deutung der Anthropologie" die Folge der Existenzstadien in ebenfalls ausgezeichneter Weise.

In den Begriff der Anthropologie wird also hier die theologische Thematik Kierkegaards einbezogen, m. E. mit Recht, sofern Kierkegaards Theologie ja nicht explizierte Dogmatik, sondern Auslegung des Christentums als Existenzmitteilung im Sinnbezug auf die Problematik der menschlichen Existenz ist (vgl. S. 89, 133, 144). „Theologie" und „Anthropologie" stehen offenbar im Verhältnis gegenseitiger Sinnbestimmung. Über dieses Verhältnis selbst bzw. das der beiden Teile seiner Untersuchung reflektiert S. allerdings nicht mehr, so daß die Beziehung methodisch nicht klar heraustritt. Die entscheidende Frage ist: welchen methodischen Sinn hat hier Anthropologie und wie steht es mit der Herkunft der anthropologischen Bestimmungen?

Sløk sagt im Verlaufe seiner Abhandlung von Kierkegaards Anthropologie: „ . . . sie hat ihr Zentrum in Gott, erst der Gottesbegriff verleiht den Bestimmungen einen Sinn. Die Kategorie ‚vor Gott' ist die entscheidende anthropologische Bestimmung" (50, vgl. 88, 97, 132); und sogar: „der Ausgangspunkt (Kierkegaards) ist faktisch nicht nur der reine Begriff vom Menschen, sondern der Begriff vom Menschen, der gesündigt hat" (84). Von der christlichen Verkündigung her heißt es aber dann, „daß die Kategorie ‚vor Gott' anthropologisch nicht gegeben ist" (134), weil der Mensch sich faktisch in der Unwahrheit (Sünde) verloren hat. Die Beziehung zum Absoluten (Gott) gehört demnach wesenhaft zu dieser Anthropologie, ohne daß sie als solche schon christlich-theologisch bestimmt wäre. (Das „vor Gott" ist für Kierkegaard allerdings eine spezifisch christliche Kategorie!) Diese und andere Hinweise (auf die philosophische Position Kierkegaards, S. 27), sowie Einteilung und Durchführung der Untersuchung zeigen, daß S. der Meinung ist, in der Beziehungsstruktur der Existenzdialektik lasse sich die Unterscheidung des philosophischen und des theologischen Aspektes der Anthropologie methodisch festhalten. Das ist m. E. völlig richtig, nur ist es keineswegs selbstverständlich, sondern der Explikation aus dem Bezug von Existenzstruktur und Dialektik der Existenzmöglichkeiten bedürftig.

Für die nähere Bestimmung des methodischen Charakters der Anthropologie bei Kierkegaard wäre es auch von Nutzen gewesen, zu untersuchen, welchen methodischen Sinn in ihr die „psychologische" Betrachtung hat. Denn was wir heutzutage (philosophische) Anthropologie nennen, heißt bei Kierkegaard (noch) Psychologie [24]. Der Sinn dieses Titels ist allerdings nicht an einer „wissenschaftlichen" Psychologie orientiert, sondern an der „philosophischen" des Idealismus, insbesondere Hegels und seiner Schüler (etwa Rosenkranz) und bedeutet dort den Gesamtaspekt der Lehre vom „subjektiven Geist". Kierkegaard kritisiert jedoch die „abstrakte Dialektik" der „Momente" subjektiven Geistseins als bestimmter Entwicklungsstufen und holt die Momente in die „Existenzdialektik" ihrer wesenhaften Gleichzeitigkeit zurück, weil existierend die Ganzheit des Menschen im Spiele ist (s. Unwiss. Nachschrift II, 47 ff.). Seine „anthropologischen" Aufweisungen sind demgemäß am Grundproblem des Sich-in-Existenz-Verstehens orientiert und stehen dadurch (als „psychologische") in einer wesentlich philosophischen Dimension.

[24] S. etwa die Untertitel von „Begriff Angst" und „Krankheit zum Tode" und die entsprechenden Ausführungen.

Der Schwerpunkt von Sløks Untersuchung liegt in der konkreten Interpretation der Strukturen von Kierkegaards Entwurf der Problematik menschlicher Existenz. In dieser Problemstellung hängt Kierkegaards gesamtes Werk in sich zusammen (13), und sie wird in unerschütterlicher Konsequenz „bis ins Letzte festgehalten" (144). S. formuliert zumeist: „Das Problem ist die Haltung des Menschen zu seinem eigenen Inhalt" [25] (23, vgl. 64, 82). Denn als existierender Geist ist der Mensch vor die Aufgabe gestellt, sich zu sich selbst in seiner individuellen Konkretion auf eine Weise zu verhalten, durch die das bloß faktisch Gegebene und als solches Relative seiner Realität für sein „Selbstbewußtsein" den gültigen Sinn des ihm selbst unbedingt Aufgegebenen gewinnt (s. 26).

S. orientiert seine Analyse an „einer Reihe von dreigliedrigen Begriffsbestimmungen" (35), mit deren Hilfe Kierkegaard – insbesondere in „Krankheit zum Tode" und „Begriff Angst" die dialektische Struktur des anthropologischen Schemas bestimmt. Sie sind jeweils auf die Synthese gegensätzlicher (bzw. differenter) Bestimmungen menschlichen Seins hin angelegt. Möglichkeit-Notwendigkeit: Wirklichkeit; Zeit-Ewigkeit: Augenblick; Leib-Seele: Geist. Die anthropologische Problemstellung und „Intention" Kierkegaards hatte S. an der Differenz des Individuellen (als des gegebenen „Inhaltes") und des Allgemeinen bzw. Allgemein-Menschlichen (als der Aufgabe unbedingten Sichverhaltens zum gegebenen Inhalt) entwickelt (S. 21 ff.). Eine m. E. begrifflich exaktere Bestimmung dieser Synthesis hat Kierkegaard im „Begriff Angst" gegeben. Die Formel lautet dort: Einzelnes-Allgemeines: Selbst (s. Begriff Angst, 79 f.). – Das Verhältnis Endlichkeit-Unendlichkeit erörtert S. nicht eigens, obwohl es nicht weniger wichtig ist als die anderen. Es ist in der „Krankheit zum Tode" als die allgemeinste Bestimmung der Gegensatzmomente menschlichen Seins der subjektiv reflektierten von Möglichkeit-Notwendigkeit vorgeordnet. Insbesondere ist die Bestimmung der Un-endlichkeit als der in Phantasie und Reflexion eröffneten Dimension des Selbstverhältnisses für Kierkegaards Anthropologie von wesentlicher Bedeutung. Die realisierte Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit (als der „Idee" der Existenz) müßte man wohl als Konkretheit im Selbstwerden bezeichnen (s. Krankheit zum Tode, 26), obwohl der Begriff des Konkreten nicht immer in diesem ausgezeichneten Sinn gebraucht wird.

Die genannten „Begriffstrilogien" bestimmen die dialektische Struktur menschlicher Existenz unter je verschiedenen Gesichtspunkten. S. legt besonderen Nachdruck auf die erste (Möglichkeit-Notwendigkeit: Wirklichkeit), weil in ihr die im Gegensatzverhältnis der Existenzbestimmungen gesetzte Aufgabe der Selbstverwirklichung am deutlichsten hervortritt. Notwendigkeit bedeutet hier: Gültigkeit der faktischen Daseinsbestimmtheit für das Selbstverhältnis in Wahl und Entscheidung. Die Qualifikation des Faktischen zum Notwendigen wird gewonnen, indem das Gesetztsein der Existenz auf Gott – d. h. absolut – bezogen wird (vgl. 45).

[25] „Inhalt" ist allerdings kein angemessener Begriff; besser wäre m. E. faktische „Bestimmtheit" bzw. „Gegebenheit" gegenüber „Selbstbestimmung" bzw. „Sich-aufgegebensein".

Aber auch die Möglichkeit des Selbstverhältnisses, der Freiheit, steht in Beziehung zum Gottesgedanken, denn „der Begriff von Gott ist der Begriff von der Möglichkeit schlechthin" (115, vgl. 43, 130). So zeigt sich an dem die Existenzwirklichkeit begründenden Bedingungsverhältnis von Notwendigkeit und Möglichkeit, daß Kierkegaards Anthropologie ihr Zentrum im Gottesgedanken hat, und S. kann diese Synthesis mit Recht als „umfassende Darstellung von Kierkegaards anthropologischer Grundauffassung" verstehen. Zu ihr treten in weiteren Trilogien wichtige Bestimmungen hinzu (52). So die Auslegung der Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit „werdender" Existenz im Entscheidungshorizont der Zukunft (64) und eigentlicher Gegenwärtigkeit im Augenblick (62 f.); und die Beziehung der Verhältnisstruktur menschlichen Daseins auf seine leib-seelische Situation, mit dem besonderen Problem des „Sexuellen und seiner Aufnahme in die ethische Existenz" (77).

Von besonderer methodischer Bedeutung ist, daß S. die angegebenen Gegensatzbegriffe der Synthesisstruktur menschlichen Daseins nicht als quantitative Teilbestimmungen (sei es empirischer oder metaphysischer Herkunft) versteht, sondern als verschiedene „Qualifikationen" des Ganzen, d. h. als „Totalitätsbegriffe" (vgl. 54, 57, 62, 26). Dadurch wird die dialektische Einheit in der Gegensatzstruktur der Existenz begrifflich klar herausgestellt. Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit usw. lassen sich nicht in verschiedene „Inhalte", „Substanzen" (54) oder „Elemente" (26) menschlichen Seins aufteilen, sondern sie bestimmen die problematische Seinsweise der menschlichen Existenz jeweils als ganze aus dem doppelten Aspekt von Gegebenheit und Aufgegebensein bzw. Bestimmtheit und Selbstbestimmung. Gleichwohl sind die Aspekte nicht gleichwertig. Qualifikation zu eigentlicher Existenz vollzieht sich nur dort, wo sich der Mensch in (unendlicher, ewiger) Selbstbestimmung auf seine (endliche, zeitliche) Daseinsbestimmtheit bezieht, jene also das eigentlich Qualifizierende ist; läßt er sich hingegen vom Gegebenen bestimmen oder (wie S. sagt) „identifiziert er sich mit seinem Inhalt" (34 f.), statt sich zu ihm „bewußt und in der Entscheidung zu verhalten", so verliert er sich selbst und qualifiziert sich solchermaßen.

Die dialektische Bewegung qualifizierter Existenz stellt S. im 2. Teil seiner Untersuchung dar. Seine Darstellung deckt sich weitgehend mit dem Bild, das wir von Schulz her kennen. Sie ist jedoch konkreter ausgeführt und in dieser Ausführlichkeit m. E. die beste Darstellung der Stadienfolge, die es zur Zeit gibt.

Man vermißt allerdings die systematische Vermittlung des Überganges von Teil I zu II. S. hätte aus der Gegensatzstruktur der menschlichen Existenz entwickeln müssen, wieso diese wesentlich Bewegung-Werden-Zeitlichkeit-Geschichte – ist. Den Ursprung von Bewegung (usw.) sieht Kierkegaard ja in der Widerspruchsstruktur menschlichen Daseins (s. etwa „Begriff Angst", 29). Hinweise darauf gibt S. in Kap. I § 4 (Zeit, Ewigkeit, Augenblick). Er hat sie aber nicht konsequent zusammengedacht

und vor allem nicht systematisch auf das Konstitutionsproblem der Bewegung der Existenzstadien bezogen [26].

Der Sinn der gesamten Existenzdialektik sammelt sich in Kierkegaards Auslegung der christlichen Existenzmitteilung. Darum muß diese selbst streng auf das Existenzproblem bezogen werden. Das Problem war, wie der Mensch als existierender Geist sein faktisches Dasein als ein gültiges übernehmen könne (S. 122 f., 127). Dieses Problem verwies auf das Gottesverhältnis. „Kierkegaards Meinung ist, daß das Gottesverhältnis das Verhältnis zur Wirklichkeit *begründen* soll . . ." (115), denn nur von ihm her ist es möglich, die reale Wirklichkeit zu gewinnen, ohne ihr selbst zu verfallen (s. 114). Diese Möglichkeit ist darin gegeben, „daß Gott als Mensch gelebt hat, d. h. daß in der Zeit eine Absolutheit in Erscheinung getreten ist, die nun der Zeit als solcher und allem, was sich in der Geschichte abspielt, Inhalt und absolute Gültigkeit verleiht" (136). (Das ist allerdings sehr hegelisch formuliert! Vgl. 137, 124.) „So hat Kierkegaard seine Problemstellung, wie es möglich sei, als Mensch das gegebene Leben in Gültigkeit zu leben, festgehalten . . . sowie seine theologische Anschauung, daß das Christentum im Verhältnis zu diesem Problem ausgelegt werden muß und daß es infolgedessen eine konkrete Mitteilung realer Existenz ist und nicht ein metaphysisches System nach platonischem Muster" (144).

S. behauptet durch diese „bestimmte Interpretation" natürlich nicht, Kierkegaard habe „das Bestehen eines Lebens nach dem Tode, eines ewigen Lebens in der gebräuchlichen Verwendung des Wortes" bezweifelt (122), sondern nur, daß Kierkegaard „durch die Art der Aufstellung seiner Kategorien, den Schwerpunkt auf die gegebene Wirklichkeit verlegt hat, die er eben durch diese Kategorien – als Existenzqualifikationen – zu bestimmen beabsichtigt". S. kommt allerdings auch nicht mit dem Auftreten jener „üblichen religiösen Gegenüberstellung von Diesseits und Jenseits" (140), vor allem beim späteren Kierkegaard, zurecht. Denn einerseits verfällt er in die mir unhaltbar scheinende These, „Kierkegaards gesamte Grundanschauung" habe sich dadurch verlagert, ja das Schema der Existenz sei verändert worden (140), und andererseits sucht er beide Aspekte als dialektisch zusammengehörig zu erweisen.

Daß S. im Verlauf seiner Interpretation von einer Veränderung des Schemas der Existenz reden muß, zeigt die Grenze seiner sonst so einheitlichen Auslegung an. Es ist zunächst zuzugeben, daß es Kierkegaard in der Tat um die faktische Existenz geht und darin um das Problem, wie sie als sinnbestimmte verstanden werden könne. In diesen hermeneutischen Horizont sind alle möglichen Verhältnisse der Existenz einbezogen, auch solche, die sich auf „Jenseitiges" (Transzendentes) beziehen. Sie sind als Existenzverhältnisse nur in ihrer Wahrheit, sofern sie (in innerlicher Aneignung) Existenz konkret bestimmen (qualifizieren) und nicht bloß abstrakt ge-

[26] S. dazu jetzt die wichtigen Ausführungen von M. Theunissen in: *M. Landmann, De Homine*, aaO, 501 ff.

meint sind. Das bedeutet aber keineswegs, daß solche Beziehungen bzw. das in ihnen Bezogene ins „Diesseitige" (im Sinne des endlich Bestimmten) umgebogen werden müßten, um existentielle Relevanz gewinnen zu können, sondern daß sie *als* un-endliche im Sich-Verstehen der Existenz ihren Ausdruck finden müssen, indem sie Existenz „umbilden". Die Rede und Vorstellung vom Jenseits ist diesem Grundbezug gegenüber sekundär, auch beim späteren Kierkegaard. Der Sinn der Begriffe Diesseits-Jenseits wird durch den von Endlichkeit-Unendlichkeit bestimmt und nicht umgekehrt. (Man könnte sagen: Kierkegaard hat existential interpretiert, aber nicht eigens entmythologisiert. Zum letzteren gab die Situation keine Veranlassung, wohl aber zum ersteren, gemäß dem Problem der Aneignung im Reflexionszeitalter.)

Sløks Schwierigkeit an diesem Punkt hängt an seiner ungenauen Fassung des Existenzproblems (die sich vor allem in den Definitionen zeigt). Es geht Kierkegaard nicht einfach um die Gültigkeit des gegebenen Daseins, sondern um das „wahre" Selbstverhältnis in ihm und zu ihm. Bei S. fällt das Gewicht auf die Gültigkeit des *Faktischen* („des gewöhnlichen Lebens") vermittels (!) unendlichen Selbst- und Gottesverhältnisses, während es Kierkegaard m. E. vielmehr auf die Faktizität des Selbst- und Gottesverhältnisses ankommt. Als Selbst existieren ist das Problem! Gewiß, das ist eine Frage der Akzentuierung – um mehr geht es hier auch gar nicht –, aber sie hat Folgen. S.s Akzentuierung führt nämlich dazu, das eigentlich qualifizierende Moment „geistiger Existenz" – die Un-endlichkeit der Selbst- und Sinnbestimmung – *nur* als Qualifikation des Faktischen zum Gültigen zu verstehen und damit das qualifizierende Prinzip selbst (die Idealität) zur bloßen Funktion zu verkürzen. Die Beziehung auf die konkrete Existenz auf allen Stufen ist richtig, aber das sichverhaltende und sichverstehende Selbst ist Ursprung und Grund dieser Beziehung und nicht ihre Funktion. Sonst bliebe die ganze Problematik der Innerlichkeit unverständlich. Es ist bezeichnend, daß dieser Begriff bei S. kaum vorkommt, wie auch das Problem der Wahrheit nicht. Gemäß der hier nötigen Umakzentuierung müßte m. E. dann auch die Bestimmung des Christlichen korrigiert werden.

Trotz der angedeuteten Verschiebung stellt S.s Arbeit eine eindrucksvolle und äußerst instruktive Interpretation Kierkegaards dar, weil sie ihre prinzipiell richtige Fragestellung konsequent durchhält.

Mit der grundsätzlichen Einsicht in die systematische Struktur der Existenzdialektik steht die Kierkegaardauslegung aber nicht etwa am Ende ihrer Bemühungen, sondern erst am Anfang der prinzipiellen Interpretation. Es käme nun darauf an, die Grundprobleme und -bezüge des Werkes

vom systematischen Prinzip her neu zu erschließen und dadurch dieses selbst konkret zu bewähren. Die Grundforderung prinzipieller Interpretation wird immer die konkrete Aufhellung des Prinzips und der Struktur der existenzdialektischen Bewegung bleiben müssen. Das „Prinzip" der Existenzdialektik – das Sich-Verstehen existierenden Geistseins – muß dabei als hermeneutisches Prinzip verstanden werden und nicht als Deduktionsprinzip der Bewegung. Nur so lassen sich Fortgang und Übergänge als „Verbindlichkeiten" existierender Freiheit verstehen. Um die prinzipielle Dimension der Existenzdialektik sichtbar zu machen, bedarf es m. E. vor allem einer genauen Analyse *der* Existenzsphäre, in der die Existenzstruktur zur konkreten Gegebenheit kommt. Das geschieht im ethischen Existenzverhältnis, das für Kierkegaard nicht bloß ein Übergangsstadium des Existenzverständnisses darstellt, sondern die Weise des Existierens, in der die Entscheidungsstruktur menschlicher Existenz (als Grundstruktur) ursprünglich realisiert und sichtbar wird. Die ethische Existenzsphäre und die ihr zugrunde liegende Struktur ist darum der entscheidende Einsatzpunkt für jede prinzipielle Interpretation und der Angelpunkt für das Verständnis der dialektischen Bewegung. In diesen Horizont müßten dann alle weiteren Probleme der Existenzdialektik einbezogen werden, vor allem auch die methodischen, um den spezifischen Charakter dieser Systematik zu klären (das Verhältnis Denken und Existieren, der Sinn von Wahrheit, das Problem der Mitteilung u. a.).

## IV. DER GESCHICHTLICHE ORT DER EXISTENZDIALEKTIK (IM UMKREIS DES DEUTSCHEN IDEALISMUS)

Mit der Frage nach der systematischen Einheit des Kierkegaardschen Werkes ist für den geschichtlichen Aspekt der Interpretation aufs engste die nach dem Verhältnis Kierkegaards zur Systemphilosophie des deutschen Idealismus verknüpft. Darum ist es nicht verwunderlich, daß sich die Perspektiven für beide Fragen immer zugleich verschieben. Wenn man der Meinung ist, daß Kierkegaards Werk keine prinzipiell systematischen Ansprüche stellt, dann wird man seine Polemik gegen die idealistische Philosophie (insbesondere Hegels) als den allein maßgebenden Orientierungspunkt für die Erörterung des Verhältnisproblems ansehen und eigentlich nur die Entgegensetzung „konkreter Existenzauslegung" gegen „abstraktes Systemdenken" konstatieren können. Das war denn auch der vorherrschende Gesichtspunkt früherer Kierkegaarddarstellungen, wenn man auch partielle Beziehungen zwischen Kierkegaard, der Romantik und dem Idealismus feststellte.

Demgegenüber wird heute die systematische Struktur der Existenzdialektik und die Nähe zur idealistischen Philosophie des Geistes entschieden herausgestellt. Die bloße Entgegensetzung hat sich als wesentlich unzureichend erwiesen. Zwar wird man die bestehenden Differenzen keineswegs übersehen dürfen, aber es kommt gerade darauf an, sie auf die gemeinsamen Voraussetzungen hin zu reflektieren, um sie in ihrem prinzipiellen Gewicht einschätzen zu können. Die Frage geht heute im Grunde darum, ob Existenzdialektik und idealistische Systemphilosophie nicht im Horizont der (absoluten) Subjektivitätsphilosophie grundsätzlich zusammenstehen und ihre Differenz lediglich innerhalb dieses gemeinsamen Ansatzes und damit prinzipiell sekundär besteht.

W. Schulz hatte (in seinem Schellingbuch) Kierkegaard in die durch „Schelling erstmalig eröffnete Frage der reinen Subjektivität nach sich selbst" (6) und damit in den Problemhorizont der durch die idealistische Thematik der „Selbstvermittlung" bestimmten „Philosophie der Subjektivität" einbezogen (8).

Seine „interpretatorischen Hinweise" auf Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sollten in der „Frage nach der Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen Subjektivität" den Zusammenhang der idealistischen und nachidealistischen Philosophie sichtbar machen. Schulz konnte zeigen, daß in der Tat bei allen diesen Denkern der Ansatz beim Problem der Subjektivität in eine „Bewegung der transzendierenden Subjektivität" führt (290 f.) und daß sie damit „am Ende des Subjektivismus" stehen (302), d. h. ihn vollenden und an sein Ende bringen (300). Das „Transzendieren" wird nötig, weil die Faktizität der Selbstvermittlung nicht aus der Subjektivität selbst, sondern nur aus einem sie ermöglichenden Grunde begriffen werden kann. Der Zusammenhang Kierkegaards (und der anderen Denker) mit der Problematik (!) des Idealismus ist damit in einem prinzipiellen Sinn erwiesen, wenn es auch nun darauf ankäme, die in diesem Horizont vollzogene Auseinandersetzung konkret zu erörtern.

## 12

In analoger Weise hatte *Wolfgang Struve* seine *Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche* unter den Titel *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität* gestellt und Kierkegaards und Nietzsches Denken „als Wesensvollendung der Subjektivität" verstanden (Symposion I, 1948, S. 212, 287, 328). Auch Struve sieht darin die Beziehung zum transzendentalen Idealismus (und Hegel) 227 ff., 217 f., geht aber nur beiläufig auf sie ein.

Er stellt sie in die durch Heidegger eröffnete Sicht auf die abendländische Metaphysik im ganzen und den in ihr (seit Platon und Aristoteles) sich vollziehenden „Wesenswandel der Wahrheit" zur „Unbedingtheit" und „Richtigkeit" (220 ff.), deren Weiterbestimmung zur „Gewißheit" (durch Descartes) sie dann in den Herrschaftsbereich der vorstellenden Subjektivität rückt (224 ff.). Weil aber die (sich selbst vorstellende) Subjektivität auf Wahrheit im Sinne von Unbedingtheit wesenhaft bezogen bleibt, muß sie danach streben, sich in „immer unbedingteren Gestalten"

der Selbstbegründung zu vollenden (240, 245, 251, 227). Im Horizont dieses Geschehens stehen auch Kierkegaard und Nietzsche. Sie bedeuten jedoch insofern einen radikalisierenden und vollendenden Umschlag, als sich in ihnen das Wesen der Subjektivität aus dem unbedingten Vorrang des „Vorstellens" in den des „Wollens" umkehrt (236, 245, 251). (Wir müssen uns im folgenden auf Kierkegaard beschränken [27].)

Die für Kierkegaards Position charakteristische „Subjektivität unbedingten Wollens" (I, 4) bestimmt Struve durch die Auslegung des Existenzbegriffes als „Interesse" und „Wiederholung" (S. 250. Anm.) in der Interpretation eines bisher wenig beachteten Fragmentes „Johannes Climacus oder de omnibus dubitandum est" (sowie der „Unwiss. Nachschrift" und der „Wiederholung"). Im Begriff des Interesses ist das „Zwischensein" (Inter-esse) menschlicher Existenz (als Bewußt-sein) zwischen Idealität und Realität zugleich als die Grundsituation des leidenschaftlichen Interesses am „Zusammenhalten" dieser widersprüchlichen Einheit gedacht (S. 250 ff.). In dieses mit der Existenz gesetzte Selbstinteresse werden Denken und Wahrheitsverhältnis einbezogen und von ihm aus wird ihr Sinn für Existenz bestimmt. („Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, sondern die ethisch existierende Subjektivität" [Unwiss. Nachschrift, II 17] und: „die Subjektivität ist die Wahrheit" [aaO, I, 200]). Die Selbstdurchdringung der existierenden Subjektivität führt jedoch an die faktische Grenze ihrer beanspruchten Unbedingtheit und „zum Stranden an der Wahrheit" (S. 252, 287). Das zeigt sich in der Religiosität A mit ihren Grenzphänomenen Schuld, Verzweiflung, Leiden und letztlich in der christlichen Feststellung der existierenden Subjektivität in ihrer Un-wahrheit. Dennoch bleibt die Subjektivität gegen die Objektivität der einzig mögliche Ort menschlicher Wahrheit. Die verlorene Unbedingtheit (Freiheit) der Existenz und der damit zusammenhängende Verlust der Endlichkeit zwingen vor die grundsätzliche Frage nach der „Wieder-holung" der Einheit menschlicher Existenz, so daß nun die Wiederholung zum Grundinteresse der existierenden Subjektivität wird. Sie wird vollzogen in der Bewegung des christlichen Glaubens (S. 309 f., 312, 315, 321). Das bedeutet aber, daß die existierende Subjektivität sich nur im Übersteigen ihrer selbst zu „vollenden" vermag (S. 321). „Die Subjektivität sucht bei Kierkegaard dadurch zum Wahren zurückzukommen und das verlorene Unbedingte zu ‚wiederholen', daß sie sich ihm im paradoxen Geschehen des Glaubens opfert ..." (287) und sich so zur absoluten Ohnmacht ent-

[27] Zum Verhältnis Kierkegaard-Nietzsche vgl. auch: *K. Löwith, Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus*, 1933, und *K. Jaspers, Vernunft und Existenz*, 1. Vorlesung. – Wenn sich das „Verhältnis" nicht verwischen soll, muß in der geschichtlichen und formellen Gemeinsamkeit jedoch die Differenz der Existenzauslegungen akzentuiert werden.

mächtigt (245), während sie sich bei Nietzsche zur absoluten Macht „übermächtigt" (245). So zeigt sich, daß die Selbstbegründung der Subjektivität in immer unbedingteren Gestalten bei Kierkegaard (zuletzt) scheitert und sich zurücknimmt auf die von ihr selbst nicht zu leistende Ermöglichung durch Gott.

Struve hat allerdings die Tendenz, die bei Kierkegaard vollzogene Zurücknahme (Entmächtigung) der Subjektivität „als Spitze ... des absoluten Wollens" und (gegenüber Nietzsche) als die „eine Möglichkeit ihres unbedingten Wesens" (245) und ihrer Vollendung als absoluter Subjektivität auszulegen (vgl. 272, 287). Das hat eine gewisse Berechtigung, sofern diese Zurücknahme in den Glauben vom Existierenden selbst vollzogen werden muß. Es verdeckt aber die ursprüngliche Problematik der *endlich*-unendlichen Existenz, wenn diese Erfahrung ihrer Un-möglichkeit als letzte sich selbst aufhebende Leistung der Subjektivität bestimmt wird. In dieser Reflexion verschiebt sich die aufgedeckte Grundsituation der endlich-existierenden Subjektivität. Die Verführung dazu liegt in Struves einseitig akzentuierter Konstruktion der neuzeitlichen Subjektivitätsthematik auf „immer unbedingtere Gestalten", in der die für Kierkegaard gleichursprüngliche Bestimmung der Endlichkeit existierender Subjektivität ihr Gewicht verliert. Sie gehört aber wesentlich zur Existenzstruktur, d. h. sie konstituiert die Grundsituation existierender Subjektivität ursprünglich mit und tritt nicht erst in deren unbedingter Vollendung auf.

Erst im Blick auf die Bestimmung der Endlichkeit „existierender" Subjektivität ließe sich der Ort Kierkegaards in der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität und sein Verhältnis zu der des Idealismus differenziert angeben.

13

Von der wesenhaften Differenz absoluter und endlicher Subjektivität her faßt *Udo Johansen* das Verhältnisproblem *Kierkegaard und Hegel* an und kommt zu der Feststellung, „daß hier ein Bruch in der Geschichte der Philosophie vorliegt, wie er tiefergreifend kaum denkbar wäre" (20). Das bedeutet für J. aber nicht, „Kierkegaard habe an Hegel und dem Idealismus nur noch vorbeidenken können ... Vielmehr ist Kierkegaards Philosophieren in seinem ganzen Umfang eine ständige immanente Auseinandersetzung und indirekte Kritik an Hegel ... "

Dieser Ansatz wäre eine wenig interessante Neuauflage der alten These der Entgegensetzung, wenn er nicht an der Absicht orientiert wäre, „von der längst bekannten Kritik Kierkegaards an Hegel den Schein der systematischen Beliebigkeit zu entfernen und sie von ihrer Wurzel, der existentiellen Auslegung der Freiheit her zu verstehen" (22).

Die systematische Auslegung des Gegensatzes von Kierkegaard und Hegel konzentriert J. auf „die Analyse der Subjektivität unter dem Leitbegriff des Werdens und der Bewegung", weil darin die „zentrale Problematik gegeben ist, um deren Lösung beide Denker gleichermaßen bemüht sind" (21). Aber in diesem gemeinsamen Problemhorizont liegt nun zugleich die entschiedenste Differenz: „denn während Hegel das Sein des Seienden von der Idee der *absoluten* Subjektivität als dem Einheitsgrund alles Seienden her zu denken versucht und dabei die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis voraussetzt, versteht Kierkegaard unter Subjektivität das Wesen des Menschen, des *endlichen* Subjektes" (21, S. 23 f.). Zwar leugnet auch Hegel nicht das Moment der Endlichkeit am Menschen als existentem Wesen, aber in seiner wesentlichen Bestimmung als denkender Subjektivität ist der Mensch seiner endlichen Begrenztheit absolut enthoben, weil durch das Absolute (Geistsein) selbst bestimmt und mit ihm „substantiell" identisch (33).

Das hält Kierkegaard für eine abstrakte Illusion, weil der Mensch als wesenhaft „existierende" Subjektivität bei der Endlichkeit festgehalten wird und also nie mit dem Un-endlichen identisch sein kann.

Was ist nun das Wesen der „endlichen Subjektivität" des Menschen? Es liegt beschlossen in seinem Sein als existierender Geist – Selbstverhältnis – Freiheit (S. 25). Sind das aber nicht gerade die Bestimmungen der Un-endlichkeit menschlichen Wesens, sofern in ihnen doch die alle endliche Daseinsbestimmtheit überschreitende unendliche Möglichkeit der Selbstbestimmung und Selbstdurchsichtigkeit gedacht wird? Allerdings – jedoch sind sie als Bestimmungen der „existierenden" Subjektivität auf deren Situation endlicher Bestimmtheit bezogen und aus dieser Beziehung nicht herauszulösen oder eben nur um den Preis der Auflösung der Existenzsituation. Ja. der Charakter der Endlichkeit reicht in die Un-endlichkeit menschlichen Seins selbst hinein. Denn wenn wir diese mit J. im Begriff der Freiheit zusammenfassen, so läßt sich mit Recht sagen, daß die Freiheit als „die fundamentale Struktur der Subjektivität" (26) die Grundbestimmung „der *Faktizität* menschlichen Seins" ist (27), in die der Mensch sich nicht selbst gebracht hat, in die er vielmehr selbst „gesetzt" ist und die er zu sein hat. „Die Freiheit ist also nicht Ausdruck der Eigenmächtigkeit des Menschen, sondern gerade der Index seiner ursprünglichen Machtlosigkeit; sie ist Freiheit zu dem (transzendenten) *Grunde*, durch den und in dem der Mensch ist" (27). Weil aber der Mensch als *Freiheit* (des Selbstverhaltens) in die Existenz gesetzt ist, muß er sich in und zu seinem Sein (zum Grunde) je selbst und existierend stets neu bestimmen; d. h., er muß sein Frei-Sein in der Existenz selbst hervorbringen. Wenn Freiheit also nicht einfach besteht, dann ist Freiseinkönnen das Problem im Selbst*werden* des Menschen. „Existieren heißt dann: die Möglichkeit *sein*, das Seinkönnen in Sein verwandeln" (37). Die Bedingung der Freiheit aber ist Wahrheit (30) (Durchsichtigkeit), so daß das Problem des Frei*sein*könnens sich in die Frage zuspitzt, ob der Mensch von sich her der Wahrheit (d. h. des Wahrseins) im Anspruch von Gut und Böse mächtig ist. Kierkegaard verneint diese Frage und bestimmt „das Humane als die Position der Ohnmacht" (32 ff.), in deren Immanenz Freiheit und damit Existenz ihre Möglichkeit verliert (S. 40). Gerade die Freiheit als der Ur-sprung der Existenzwirklichkeit reißt die Immanenz der Selbst-

mächtigkeit des Menschen auf und legt seine Angewiesenheit auf Transzendenz, d. h. „den begründenden Einbruch der Wahrheit" frei (52). In ihr zeigt sich erst „die Wirklichkeit des Menschen: er ist durch sein Wesen aufgerufen, sich hervorzubringen und doch ebenso wesentlich machtlos, dieser Forderung zu genügen" (53, vgl. 31).

Von dieser Grunderfahrung und Auslegung der endlichen Freiheit der Subjektivität her steht Kierkegaard prinzipiell *gegen* Hegel. 1. indem er das Problem der Subjektivität als Existenzproblem menschlichen Selbstwerdens ansetzt (und nicht wie Hegel als ontologische Bestimmung der Entwicklung des absoluten Geistseins des Seienden). Dadurch verwandelt Kierkegaard Hegels Identitätsthesen in Aufgaben des Existierens (bzw. löst sie auf): so die von Besonderem und Allgemeinem, Endlichem und Unendlichem (23 f.), Denken und Sein (Sprung gegen Vermittlung, 44 ff.), Geschichtlichkeit der Existenz und weltgeschichtlichem Prozeß (48 ff.). Daraus folgt 2. die fundamentale Differenz zwischen Kierkegaard und Hegel in der Antwort auf „die Frage nach der *Macht* des Menschen", um die es Kierkegaard in der Analyse der Existenz geht (33). Hier steht die wesenhafte Endlichkeit existierender Subjektivität gegen die Absolutheit (Unendlichkeit) der denkenden.

Ist die Entgegensetzung im Prinzipiellen aber wirklich so eindeutig und ausschließlich, wie J. sie darstellt? Konkreter gefragt: Ist die Bestimmung der Unendlichkeit existierender Subjektivität im Grundcharakter der Endlichkeit überhaupt aufgehoben oder nur dialektisch begrenzt? Letzteres würde zweifellos wieder in die Nähe Hegels führen, wenn sie auch als Existenzdialektik von der spekulativen Dialektik unterschieden bleibt. Damit stellt sich aber die Frage, in welchem gemeinsamen Horizont Kierkegaard und Hegel sich überhaupt entgegenstehen. Oder stehen sie gar nicht auf einem gemeinsamen Boden, sondern auf prinzipiell verschiedenen Ebenen? J. meint das letztere und sieht die Gemeinsamkeit lediglich im thematischen Problem des Werdens der Subjektivität. Schon die Weise, wie dieses Problem jeweils gestellt wird, setzt nach J. die unüberbrückbare Differenz. Muß man dann aber nicht konsequent sagen, daß Kierkegaard eben doch nur an Hegel „vorbeidenken" konnte und mußte? Wenn man das aber gerade nicht meint, wie J., dann müssen die Beziehungen tiefer liegen als in einem thematischen Verhältnis, das im Ansatz bereits Entgegensetzung (und damit aufgehoben) ist. Das zwingt dazu, die systematischen und begrifflichen Strukturen im Ansatz selbst in Beziehung zu setzen und das Verhältnis immer auch zugleich von Hegel her zu sehen. Nur so läßt sich die Differenz in der Beziehung feststellen und festhalten. J. hat die Differenzen aus dem Ansatz Kierkegaards richtig entwickelt, aber die Struktur dieses Ansatzes selbst nicht mehr auf seine Beziehung zu Hegel hin befragt.

14

Einen Strukturvergleich von *Hegel und Kierkegaard* gibt *Max Bense*. Er nennt seine Untersuchung „prinzipiell", weil es in ihr nicht nur um das geistesgeschichtliche Verhältnis Kierkegaards zu Hegel geht, sondern um die Verhältnisbestimmung zweier „Arten des Geistigen und der philosophischen Untersuchung", die in einer dialektischen Korrelation zueinander stehen (7). Diese Korrelation ist abgrenzend und beziehend zugleich. B. faßt sie unter den Begriff der „Isomorphie" bzw. isomorpher Strukturen (8, 20, 62, 72). Die „systematische Isomorphie" soll zwischen den beiden Grundformen abendländischer Philosophie, „Systemphilosophie" und „Existenzphilosophie", bzw. den fundamentalen Problemkomplexen „System" und „Existenz" bestehen (72, vgl. 12 f.), deren „Vereinbarung" die Aufgabe der gegenwärtigen philosophischen Situation darstellt.

Das Verhältnis „Hegel und Kierkegaard" ist ein „klassischer" geistesgeschichtlicher Fall dieser isomorphen Beziehung und Abgrenzung von System und Existenz, die sich aber etwa auch am Verhältnis Descartes-Pascal aufzeigen läßt. (B. hat zwei „Exkurse über Pascal" in seine Untersuchung eingeflochten, in denen er den strukturellen Beziehungen zwischen Kierkegaard und Pascal nachgeht [28] und an anderer Stelle das Verhältnis Descartes-Pascal seiner Fragestellung entsprechend interpretiert, s. *Blaise Pascal, Die Leidenschaften der Liebe*, 1949, herausgegeben von M. Bense, S. 47 ff.)

B. bestimmt nun die innere Beziehung Kierkegaards zu Hegel und damit die Möglichkeit der systematischen Isomorphie zwischen beiden dadurch, daß er Kierkegaards Werk als eine existentielle „Interpretation" Hegels versteht. „ . . . die Interpretation, die Hegels philosophische Literatur in der Literatur Kierkegaards gewonnen hat, ist die Interpretation in einem existierenden Korrektiv und seiner komplementären Sprache . . . " (7). Gemäß der Differenz von System und Existenz vollzieht sich aber die „Interpretation" zugleich als Entgegensetzung und in Gegensatzbestimmung; d. h. die „analogen Strukturen" sind von der Art, „daß für jeden Begriff, jede Kategorie, jeden Akt, der für Hegels philosophisches System entscheidend ist, sich in Kierkegaards philosophischer Polemik das eindeutige Gegenstück in eindeutiger Gegenbedeutung finden läßt" (20). Die systematische Isomorphie des Denkens beider soll also Entgegensetzung und Beziehung vermitteln und so eines im anderen verständlich machen. Die Beziehung zeigt sich im durchgängigen Entsprechungsverhältnis der gegensätzlichen Bestimmungen und der Gegensatz im Übersetzen in die differente Sphäre. Der konkrete Aufweis der Untersuchung besteht (zunächst) im Sichtbarmachen der Gegensatzstruktur der Korrelation.

[28] Für dieses wichtige Verhältnis s. *D. G. M. Patrick, Pascal and Kierkegaard*, I–II, London 1947.

Die strukturellen Gegensätze ergeben sich aus den wesensverschiedenen Intentionen von Systembildung und Existenzmitteilung. Geht es der Systemphilosophie um das Begreifen der „Wirklichkeit" in einem „System beweisender Aussagen"; also um „Wissen" schlechthin, so der Existenzphilosophie in einem „versucherischen" und „meditierenden" Denken um das Erzeugen einer „Wirkung" in Richtung auf das konkrete Existieren in den gedachten Möglichkeiten. Ist das Systemdenken (Hegels) wesentlich auf „Vereinigung der Gegensätze" in „synthetischer Dialektik" zu einem „System von Identitäten" bedacht, so die existenzphilosophische „Polemik" (Kierkegaards) auf „Auseinandersetzung" in „antithetischer Dialektik" zu einer Folge „qualitativer Differenzen" und „Sprünge" (Sein-Denken; Möglichkeit-Wirklichkeit; Logik-Ontologie; Religion-Philosophie; Mensch-Gott), weil darin Existenz selbst evoziert wird. Ist das System abschließbar bzw. abgeschlossen, weil es mit vollständig „objektivierbarer Wirklichkeit" rechnet, so Existenzphilosophie nicht, weil existierende Subjektivität nicht objektivierbar ist, sondern nur subjektiv realisiert werden kann. B. spricht allerdings dennoch von einem „konkreten existentiellen System Kierkegaards" als einer „Folge von existentiellen Stadien in der Gestalt existentieller Aussagen" im qualitativen Unterschied zu Hegels „abstrakt theoretischem System", das eine „Folge von Gedanken in der Gestalt wissenschaftlicher Aussagen" darstellt (13, vgl. 37 f., 72 ff.). Diese Bezeichnung ist aber verwirrend und der aufgestellten Differenz von System- und Existenzphilosophie gegenüber widersprüchlich. B. hebt im Grunde den Systembegriff für Existenzphilosophie selbst auf, wenn er sagt: „System und Existenz treten also gegeneinander. Existenzphilosophie ist immer definiert, wenn das systematische Denken hinführt bis zu dem Punkt, wo das Denken die konkrete Realität des Denkers den Sprung zwischen seinem Systemdenken und seinem Existenzsein bemerkt. Die Existenz limitiert das System. Man kann nur bis zur Existenz systematisieren. Aber es ist notwendig, daß man bis zu dieser Grenze systematisiert" (38).

Die von B. aufgezeigten gegensätzlichen Entsprechungen im Denken Hegels und Kierkegaards sind als formale Strukturanalyse zweifellos erhellend für die Verhältnisfrage. Dabei fällt das Gewicht jedoch auf die Entgegensetzungen, denn diese sind aus der Differenz der Positionen abgeleitet und verständlich gemacht. Wie steht es aber mit der Evidenz der Korrelation? Liegt sie lediglich in der formalen Entsprechung der Strukturbestimmungen, die ja als solche einen möglichen prinzipiellen Gegensatz nicht aufheben kann? Oder ist sie gar bloß durch B.s „Prinzip der systematischen Isomorphie" (20) an Hegel und Kierkegaard herangetragen? Wie ist es eigentlich zu verstehen, wenn B. Kierkegaard als den existentiellen Interpreten Hegels bezeichnet? Soll das heißen, daß Hegels Philosophie gleichsam den Text für Kierkegaards existenzdialektische Interpretationen liefert? Im direkten Sinn kann das ja wohl nicht gemeint sein. Die These hat aber Sinn, wenn man die „Interpretation" als „polemische" aus dem Gegensatzverhältnis der Positionen versteht. Das würde bedeuten, daß Kierkegaard in gegensätzlicher Entsprechung zu den Systembestimmungen die Existenzbestimmungen definiert, gerade um seine Position polemisch abzugrenzen (vgl. 72). Dann besteht aber die „Korrelation" von System und Existenz (von Kierkegaard her) in gegenseitiger Negation,

und es verdeckt die prinzipiell polemische Situation, wenn B. sagt, „daß Kierkegaard die systematische Philosophie Hegels in seine existentielle Prosa übertragen habe" (7) oder „daß das System eine Interpretation im existierenden Korrektiv und seiner komplementären Sprache gefunden hat" (20). Und wenn er als Begründung dafür die Isomorphie des Philosophierens beider angibt, so bleibt die entscheidende Frage für die Verhältnisbestimmung offen, nämlich: wodurch denn diese Isomorphie im Gegensatz der Positionen ermöglicht sein soll?

Was B. über das systematische Problem der Vereinbarung von System und Existenz sagt, ist zu knapp gehalten, um evident zu sein. Ein erster Schritt zur Vereinbarung ist seiner Meinung nach schon getan, wenn die „antithetische geistesgeschichtliche Entwicklung" aus den Quellen entwickelt worden ist (72), denn die geschichtliche Antithetik von System- und Existenz-(philosophie) ist ja bereits eine Weise der Beziehung. „Ein philosophischer Zusammenhang von System und Existenz liegt (aber erst) vor, wenn gezeigt wird, daß es eine Metaphysik (d. h. eine Menge metaphysischer Elementarsätze) gibt, die einem System (d. h. einer Folge von Disziplinen) vorangeht, das auch die Existenzphilosophie involviert, oder wenn gezeigt wird, daß es eine solche Metaphysik nicht gibt" (72/73). B.s Systembegriff ist allerdings nicht an dem der idealistischen Philosophie orientiert, sondern an der modernen Wissenschaftstheorie (Scholz, Tarski; S. 72 und *M. Bense, Philosophie als Forschung*, 1947, bes. 35 ff.). Dadurch reduziert sich das Problem systematisch auf die Möglichkeit des Einschlusses der Existenzphilosophie als einer weiteren Disziplin in die Disziplinenfolge des Systems und existentiell auf die Möglichkeit, das System existierend zu vertreten (73). Diese Zuordnung ist aber zunächst nur äußerlich und die Frage bleibt, ob die kritische Position einer Existenzphilosophie nicht gerade die Einordnung in ein so definiertes System verhindert.

Die allgemeinen Feststellungen über das Verhältnis von System- und Existenzphilosophie, die B. in Ansatz und Auslegung der Beziehung von Hegel und Kierkegaard leiten, sind offenbar der eigentliche Vermittlungspunkt. Als solche bleiben sie dem konkreten Verhältnis gegenüber aber äußerlich und zu formal, um es in seiner inneren Beziehung verständlich machen zu können. Die Folge dieser äußeren Vermittlung ist, daß den klar herausgestellten Gegensätzen im Ausgleich der strukturellen Differenz (von System und Existenz) die kritische Spitze abgebrochen wird, und die Beziehung in der Entgegensetzung dennoch unaufgeklärt bleibt, obwohl es B.s richtige Intention war, das Ineinander von Gegensatz und Beziehung zwischen Hegel und Kierkegaard aufzuhellen. Um die innere Beziehung von Systemphilosophie und Existenzdialektik bei Hegel und Kierkegaard durchsichtig zu machen, müßte ein gemeinsames immanentes Prinzip aufgewiesen werden können.

15

Das versucht *Wilhelm Anz* in seiner Abhandlung *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, 1956 [29]. Auch A. meint (zunächst ähnlich wie Bense), die Existenzdialektik sei „in ihrer methodischen Ausbildung überhaupt nur als das ‚Korrektiv', als korrigierende Umformung des Idealismus zu verstehen" und vollziehe „die ständige kritische Umdeutung und Umwertung der idealistischen Erfahrungen" (12). Dennoch sei Kierkegaard, für den der Idealismus die selbstverständliche geistige Atmosphäre war, „von Anfang an kein idealistischer Denker gewesen". Daran hinderte ihn „die Macht, der er noch innerlicher verbunden war: der christliche Glaube" (10). Wenn man den Vorgang der Existenzdialektik genauer verstehen will, muß man offenbar diese dialektische Beziehung zum Idealismus untersuchen, um die „Gemeinsamkeit im Gegensatz in den Blick zu bekommen" (14, vgl. 42, 55). Man müßte natürlich auch umkehren und den Gegensatz in der Gemeinsamkeit betonen können. Worauf der Akzent fällt, hängt freilich immer mit von der eigenen Perspektive ab. Bei A. fällt er auf die Gemeinsamkeit, wenn er auch den Gegensatz nicht abschwächt, aber der Gegensatz ist für A. eine Differenz *innerhalb* einer umgreifenden Gemeinsamkeit (S. 57, 70).

A. setzt bei der Analyse des Verhältnisses in Richtung auf den Gegensatz an. Das Thema „Kierkegaard und der deutsche Idealismus" gliedert sich ihm in drei Bezüge: zu Goethe, zur Romantik und zu Hegel, wobei das Schwergewicht mit Recht auf das Verhältnis zu Hegel fällt. Die Differenzierung ist sinnvoll, sofern hier drei Ausprägungen der idealistischen Thematik vorliegen, gegen die die unterscheidende Bestimmung der Existenzdialektik differenziert werden kann.

Das Gemeinsame dieser Formen idealistischer Grundeinstellung ist die Orientierung an der „Idee" als der „gestalthaft sichtbaren Einheit des Endlichen und des Unendlichen" (13), „des Menschlichen und Göttlichen" (23), werde diese nun in der Harmonie der „Geist-Natur" erfahren und in der sittlichen Selbstbegrenzung gelebt (wie bei Goethe, S. 12, 22 ff.) oder in der inneren Unendlichkeit des Gefühls als Übersteigen des Endlichen erlebt (wie in der Romantik, S. 16) oder auch – wie von Hegel – als die Wirklichkeit des Geistes in der Geschichte ausgelegt (13). Das Gemeinsame ist weiter: die „Modernität" dieses Idealismus (seine Zugehörigkeit zum Reflexionszeitalter), der gemäß die Idee nicht mehr „theologisch" als eine „jenseitige göttliche Macht" verstanden wird wie bei Platon (25), sondern eine „Humanisierung" erfährt, in der die „ontologische Differenz zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen" zur Identität aufgehoben wird (23 f., vgl. 31 f.).

Kierkegaards kritisches Verhältnis zur idealistischen Position stellt sich nach A. als existenzdialektische Radikalisierung des Subjektivitätsprinzips

[29] Den prinzipiellen Ansatz entwickelte A. bereits in dem Aufsatz *Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard*. ZThK 1954; die spätere Schrift ist jedoch ausgewogener.

in der Destruktion der idealistischen Identitätsthesen dar. Denn für Kierkegaard ist „der einzige Ort, wo sich für uns verständlich und verbindlich die Idee darstellt, ... die Existenz" (13). Dieser Ort ist aber gerade die Differenz von Idee-sein und Dasein, worin Idee (als Einheit des Endlichen und Unendlichen) nie als Gegebenheit vorkommt, sondern im Selbst- und Gottesverhältnis der existierenden Subjektivität aus der Differenz ständig neu ent-schieden werden muß. Diese Grundsituation der menschlichen Existenz wird im idealistischen Identitätsdenken (von Idee und Existenz) entweder nicht erreicht (Goethe) oder aufgelöst (Romantik) oder verstellt, d. h. wieder aufgehoben (Hegel).

Bei Goethe tritt die beanspruchte „Instanz der Subjektivität" noch gar nicht als absolute hervor, sondern bleibt eingebunden in das letztlich unmittelbare Ganze der Lebensbewegung (27 f.); in der Romantik hingegen wird die Differenz aufgelöst, indem die unendlich reflektierte Subjektivität ihre Existenzbestimmtheit (Endlichkeit) phantastisch verflüchtigt (16, 33)[30], und bei Hegel schließlich, der den Anspruch erhebt, Substanzialität und Subjektivität zu vermitteln, wird die existierende Subjektivität ins bestehende Allgemeine als Erscheinung der Idee (den objektiven, geschichtlichen Geist) aufgehoben und damit die Existenzsituation verstellt. Hegel eröffnet keinen Ausweg aus dem „Reflexionszeitalter" (S. 36 ff., bes. 54, 56). Denn für die reflektiert existierende Subjektivität kann keine noch so allgemeine Gegebenheit als solche den Charakter des Unendlichen haben (d. h. die Idee darstellen und die Subjektivität binden [S. 40]), sie gewinnt ihn vielmehr erst aus der Unendlichkeit des Selbstverhältnisses der Subjektivität in bezug auf das Gegebene. Die Unendlichkeit des Selbstverhältnisses aber wurzelt und wird bewahrt in der Verantwortung des Gottesverhältnisses (56). Und dieses steht in der qualitativen Differenz (von Gott und Mensch). Darum muß von hier aus der Identitätsanspruch der idealistischen „Unendlichkeitserfahrung" als illusionäres Überspringen der Existenzsituation des Menschen kritisiert werden (S. 53, 60).

Kierkegaards Kritik der idealistischen Position steht indessen mit dieser auf einem gemeinsamen Boden. Das zeigt sich in verschiedenen Beziehungen:

1. schon darin, daß Kierkegaard seine Existenzdialektik überhaupt „auf dem Wege einer entschiedenen Kritik des Idealismus" (14), bzw. „der idealistischen Geschichtsphilosophie" (42) ausgebildet hat und dadurch sein „Existenzdenken" an der idealistischen Position kritisch orientiert (S. 26, 30);

2. in dem „gemeinsamen Orientierungsraum", dem „Reflexionszeitalter", das seinerseits eine radikale Folge des neuzeitlichen Subjektivitätsdenkens ist (56). In bezug auf diese gemeinsame Situation, um deren Überwindung es auch Hegel geht, versteht Kierkegaard die Existenzdialektik als das „Korrektiv" der idealistischen Positions- und Wegbestimmung (56 f., 60);

3. darin, daß auch Kierkegaard „im Schema der absoluten Subjektivität oder des Geistes" denkt (77). Hier zeigt sich erst die „fundamentale Gemeinsamkeit der Existenzdialektik mit dem idealistischen Denken Hegels" (69/70). Sie bleiben beide prinzipiell auf dem gleichen (neuzeitlichen) Boden stehen, sofern sie das Selbst-

[30] Kierkegaards Kritik der Romantik hat A. deutlicher in dem genannten Aufsatz entwickelt, aaO, 68 ff.

bewußtsein als den maßgebenden Horizont des Seins- und Wahrheitssinnes ansetzen [31].

Daß diese Gemeinsamkeit den Gegensatz umgreift, ohne ihn aufzuheben (73), zeigt sich für A. vor allem darin, daß Kierkegaard das „idealistische Schema der Subjektivität (bzw. des Geistes) als der Synthese von Endlichem und Unendlichem" wie selbstverständlich beansprucht (32, S. 30, 57) und erst auf diesem Boden „die Unterscheidung von Spekulation und Existenzdialektik" vollzieht (57). „Es ist geradezu die Pointe der dialektischen Erörterung, daß der Existenzbegriff des Geistes dem spekulativen Geistbegriff Hegels so nahe steht, daß es hier der Unterscheidung bedarf" (58).

In der existentialen Umbildung des idealistischen Verständnisses von Geist und Idee vollzieht sich sogar eine äußerste Radikalisierung der Selbstmächtigkeit und Souveränität des modernen Subjektivitätsstandpunktes, sofern nun die (je einzeln) existierende Subjektivität in ihrem Sich-Verstehen zu entscheiden hat, was Wahrheit und Sein für sie ist (S. 73, 71, 64, 61 f.).

Der Existenzbegriff des Geistes besagt: absolute, „ontologische souveräne" Subjektivität (62, 69), „Selbsturheberschaft" von Sein und Wahrheit der Existenz (63) als „die absolut aus sich her beginnende Freiheit, sich zu verstehen und zu verhalten" (62). Dieser radikale Anspruch der existierenden Subjektivität formuliert sich für A. in der „Grundthese" der Existenzdialektik: „die Subjektivität ist die Wahrheit" (61, 64), wobei Wahrheit „die Durchsichtigkeit des Selbstverständnisses" meint, „in der die Person allererst ihren Wesensanspruch, Subjektivität zu sein, zur Existenz bringt" (64).

Wenn das stimmt, dann ist es in der Tat nur konsequent zu sagen, daß „erst in der Existenzdialektik die Tendenz des vernünftigen Selbstbewußtseins auf Absolutheit und Souveränität ihr Extrem erreicht hat" (74, vgl. 77, 78). Und auch, daß erst an dieser Radikalität die Gemeinsamkeit mit dem Idealismus zerbricht, sofern die absolute Geistesexistenz sich aus keinem umgreifenden Allgemeinen mehr verstehen kann, sondern nur noch aus der Unbedingtheit des Gottesverhältnisses, weil nur darin das Personsein getragen und bewahrt wird. Ebenso verständlich ist, daß A. gegen diese radikale Auslegung der christlichen Existenz theologische Bedenken vorbringt, die in Frage stellen, ob sich vom Boden der absoluten Subjektivität aus überhaupt noch theologisch eindeutig von Gott als dem Ewigen und Unendlichen (55) und der Geschöpflichkeit des Menschen im Ganzen der Schöpfung [32] reden lasse (76 ff.), wo doch die Differenz zwischen dem endlich und unendlich Seienden zweideutig wird (51 f.). Weil Kierkegaard „das Grundprinzip des modernen Denkens: das absolute (d. h. das aus sich selbst beginnende und seiner unbedingt mächtige) Selbstbewußtsein in die christliche Gewissenserfahrung mitbringt" (75), ist er *der* moderne christliche Denker und bleibt seine theologische Intention zugleich durch die Fragwürdigkeit des modernen Bewußtseins belastet. Darum meint A., „daß in Kierkegaards Schriften erhellende Weisung und verwirrende Mißweisung kaum

[31] Diese „cartesianische" Herkunft entwickelt A. ausführlicher in dem genannten Aufsatz, aaO, 57 ff., bes. 61 f.

[32] Hier setzt auch *K. Löwiths* „natürliche" Kritik der weltlosen Existenz des Einzelnen bei Kierkegaard an, s. *Wissen, Glaube und Skepsis*, 1956, S. 60 ff.

entwirrbar miteinander verbunden sind" (Vorwort), und daß die Auseinandersetzung mit der Existenzdialektik und ihrer Spannung zum Idealismus „noch immer – und auf lange hin –" die Aufgabe der theologischen Arbeit darstellt (78).

Überblickt man die Interpretation von A. und vergleicht sie mit den bereits besprochenen zum gleichen Thema, so ist man erstaunt, zu sehen, wie nahezu einmütig das Thema Kierkegaard und der Idealismus in den weiteren Horizont der (neuzeitlichen) Philosophie der Subjektivität einbezogen wird und von deren Problematik her seine speziellen kritischen Akzente erhält. Diese Hinsicht ist zweifellos durch Heideggers Auslegung und In-Frage-Stellung der abendländischen Metaphysik (insbesondere der Neuzeit) als einer Metaphysik der Subjektivität bestimmt. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß damit in der Tat ein Grundproblem der neuzeitlichen Philosophie bezeichnet wird, und daß auch Kierkegaard auf diesem Boden steht und gesehen werden muß. Die Frage ist jedoch, ob diese weiträumige Orientierung zur konkreten Interpretation und damit auch zu den wesentlichen Differenzen im Subjektivitätsstandpunkt zurückfindet. Nur so könnte man der Subjektivitätsproblematik gerecht werden.

Anz hat die prinzipielle Dimension der Existenzdialektik mit methodischer Entschiedenheit aufgedeckt und als maßgebend für die Verhältnisbestimmung zum Idealismus erkannt. Dadurch ist seine Untersuchung denen von Johansen und Bense grundsätzlich überlegen. (Die Interpretation von Schulz geht in ähnlicher Richtung aufs Grundsätzliche.) Die Frage ist jedoch, ob Anz die prinzipielle Position der Existenzdialektik richtig bestimmt hat und dementsprechend zu seinen Folgerungen berechtigt ist oder nicht.

Das grundsätzliche Problem der Existenzdialektik und ihres Verhältnisses zur idealistischen Philosophie liegt zweifellos in der Bestimmung der Subjektivität bzw. des Geistes. Darin hat A. völlig recht. Und man wird auch zugeben, daß Kierkegaard sein anthropologisches Grundschema (der Synthesisstruktur des Selbst) in der Kritik des idealistischen Geistbegriffes *bestimmt* hat (daß er es aus dieser Kritik *gewonnen* habe, würde ich nicht sagen können). Darin liegt in der Tat eine fundamentale geschichtliche Gemeinsamkeit, die den gemeinsamen Boden der Auseinandersetzung vorgibt. Ist man aber an dieser Auseinandersetzung selbst und konkret interessiert, dann bleibt die Frage, welches sachliche Gewicht die kritische Differenz hat, die Kierkegaard in seiner Bestimmung der Subjektivität *gegen* die idealistische Position aufrichtet? Und der zentrale Punkt dieser Frage ist: kann die Subjektivität, so wie Kierkegaard sie bestimmt, als „absolut" und „ontologisch souverän" gedacht werden?

Wir setzen hier voraus – obwohl es der Explikation bedürftig wäre –, daß Subjektivität bei Hegel Grundbestimmung des Absoluten (Geistes) als

Selbstvermittlung ist und die denkende Subjektivität dadurch selbst als absolut bestimmt wird, sofern sie denkend jegliches Anderssein mit sich selbst vermittelt. A. hat eine Stelle zitiert, an der Kierkegaard die Subjektivität Gottes als eine solche absolute, d. h. „lauter durchsichtige Subjektivität" bestimmt, die kein „objektiv Seiendes" außer sich hat (s. Anmerkung 58/59). Ganz anders steht es indessen mit der „*existierenden* Subjektivität" des Menschen. Diese ist *als* existierende je schon in (endliche) „Verhältnisse" einbezogen, in denen sie sich zwar selbst (un-endlich) verstehen muß, um sie verantwortlich übernehmen zu können, deren Faktizität sie aber nicht aufzuheben vermag. Diese Dialektik von un-endlicher Selbstbestimmung (Durchsichtigkeit) in bezug auf endliche Bestimmtheit ist das Grundgeschehen der Existenzdialektik. Das Schema der Subjektivität gibt die Struktur dieser im Dasein unabschließbaren Bewegung an. Wenn man Kierkegaard gerecht werden will, kommt alles darauf an, daß man diese Struktur in der Dialektik ihrer Momente zusammenhält.

Das hat A. m. E. nicht getan und damit auch die Differenz zum idealistischen (transzendentalen) Subjektivitätsbegriff verwischt. Er hat faktisch die Existenzstruktur aufgelöst, indem er isoliert auf ihre Unendlichkeit reflektiert. Damit geht das Signum des Existierendseins: die faktisch endliche Bestimmtheit verloren (vgl. dazu die Ausführungen im Anschluß an Johansen). Es ist richtig, dem Moment der Un-endlichkeit in der Existenzstruktur oder genauer: dem Strukturprinzip des Selbstverhaltens (zur Synthesis) einen konstitutiven Vorrang einzuräumen, weil in seiner Aktualität die Synthesis existierend entschieden wird. Auf diesen Ursprungscharakter der Subjektivität reflektiert A. prinzipiell mit Recht und deckt seine ontologische oder besser: hermeneutische Bedeutung für die Existenzdialektik auf. Derzufolge muß alles, was Seinssinn für die existierende Subjektivität gewinnen und d. h. Wahrheit für sie sein soll, im Horizont ihres Sich-selbst-Verstehens ausgelegt und „angeeignet" sein. (Ich formuliere hier schon anders als A.) Aber gerade die ursprünglich verstandene existierende (!) Subjektivität kann nicht als schlechthin absolut, selbstmächtig und ontologisch souverän gedacht werden, denn ihr Grundakt hat den Charakter der Selbst*wahl* (nicht der Selbstsetzung), in welche Möglichkeit der Existierende eingesetzt und gefordert ist, und deren Vollzug sich nie aus der faktischen Existenzsituation und damit der Beziehung auf Daseinsbestimmtheit herauslösen läßt. Das erweist sich auch in der existenzdialektischen Bewegung, worin der Ursprung (die Freiheit) den Charakter eines anfänglichen Könnens zunehmend verliert und in seiner faktischen Bestimmtheit (Gebundenheit) aufgedeckt wird.

Daß die Existenzdialektik vom Prinzip der Selbstbestimmung (bzw. des Selbstverständnisses) aus entworfen ist und insofern „modern" denkt,

darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr Problem gerade der Existenzvollzug solcher Selbstbestimmung ist und daß es ihr durch *diese* Problemstellung prinzipiell verwehrt ist, der existierenden Subjektivität eine Absolutheit (bzw. Unendlichkeit) zuzusprechen, die nicht als solche durch die Endlichkeit des Existierens dialektisch begrenzt ist. Weil sie dergestalt Endlichkeit und Unendlichkeit dialektisch zusammenhalten muß, wenn sie der Seinsweise und Seinssituation menschlicher Existenz gerecht werden will, hebt jede Isolierung Existenzdialektik als solche auf.

Mir scheint, daß A. zu seiner einseitigen Interpretation durch seine geschichtliche Orientierung am Subjektivitätsproblem der neuzeitlichen Philosophie verleitet worden ist. Das zeigt sich insbesondere an seiner Auslegung des Satzes: „die Subjektivität ist die Wahrheit", den er als Grundsatz einer „ganzen Ontologie" versteht (61). Dieser Satz meint aber die für Existenz „wesentliche Wahrheit" (speziell die christliche Wahrheit als Existenzmitteilung) und steht in diesem Horizont gegen die Behauptung der Wahrheit als einer bestehenden Objektivität, die als solche nicht schon Wahrheit für Existenz sein kann. Damit ist allerdings die existentielle Relevanz einer jeden „Seinsordnung" in Frage gestellt. Aber ist dadurch der existierende Geist zum Urheber und Stifter der Wahrheit erklärt? Keineswegs, selbst wenn wir einmal von dem zugehörigen Gegensatz, „die Subjektivität ist die Unwahrheit", absehen. Der Fehler liegt darin, daß A. das Wahr*sein* der Existenz, das (für Kierkegaard) allerdings in der Aneignung vom Existierenden selbst „hervorgebracht" wird, als den absoluten Anspruch der Existenz auslegt, Urheber möglicher Wahrheit überhaupt zu sein. Damit wird der hermeneutische Horizont des „*Sich-in der-Wahrheit-Verstehens*" in einen ontologischen Anspruch verkehrt, den die Existenzdialektik gerade nicht stellt. Wohl aber stellt ihn der Idealismus, wenngleich auf der anderen Ebene transzendentaler bzw. spekulativer Reflexion. A. interpretiert die Existenzdialektik, als stünde sie methodisch prinzipiell in der gleichen Dimension wie die idealistische Philosophie. Daß das statthaft ist, hat er keineswegs erwiesen, sondern faktisch vorausgesetzt. Demgegenüber ist festzuhalten: daß die Existenzdialektik vom Prinzip der existierenden (!) und nicht der transzendentalen [33] Subjektivität ausgeht, bleibt die prinzipiell entscheidende Differenz zum Idealismus.

---

[33] Die Hinweise von A. auf diese entscheidende Differenz bleiben ohne Konsequenz (s. ZThK, 1954, 73 f., 82), ja er verdeckt sie m. E. völlig, wenn er sagt: „Der ontologischen Konzeption nach ist die Existenz eine äußerste Gestalt des absoluten Selbstbewußtseins", aaO, 84, und die Unterscheidung zwischen dem „Existenzbegriff des Geistes und dem spekulativen Geistbegriff Hegels" ist verschwunden, wenn es zu dem Satz kommen kann: „ . . . der einzelne Mensch ist – prinzipiell – absoluter Geist . . .", aaO, 83.

Anz hat wohl die Dimension aufgedeckt, in der Idealismus und Existenzdialektik beieinander und gegeneinander stehen, aber die (auch methodisch) wesentliche Differenz nicht zureichend erörtert, und darum greifen seine Folgerungen bezüglich Kierkegaard und seiner Gemeinsamkeit mit der idealistischen Philosophie über das hinaus, was er wirklich aufgewiesen hat.

So ist das Verhältnisproblem „Kierkegaard und die idealistische Philosophie" durch die neueren Bearbeitungen im ganzen durchsichtiger geworden, aus dem Aspekt der bloßen Entgegensetzung herausgesetzt und in die Dimension der prinzipiellen Auseinandersetzung gerückt worden. Aber „gelöst" ist es noch nicht. Sofern in ihm ein echtes Problem unseres gegenwärtigen Verhältnisses zu Kierkegaard *und* zur idealistischen Philosophie zum Ausdruck kommt, wird es weitere Erörterung erfahren müssen.

Dazu noch einige Anmerkungen:

1. Die Orientierung an Hegel ist zwar von Kierkegaards kritischer Beziehung her hinreichend motiviert. Aber Kierkegaards Problem müßte auch von Hegel her gedacht werden, mit der Frage, ob und wo die „existierende Subjektivität" in Hegels Philosophie einen Ort hat und was ihre „Aufhebung" bei Hegel bedeutet. Das würde die Frage nach den methodisch leitenden Gesichtspunkten der spekulativen Dialektik (Wahrheit-Wissenschaft-System) implizieren, und damit die Differenz zur Struktur und Absicht der Existenzdialektik bestimmbar machen. Erst wenn die unterschiedlichen Ansprüche geklärt sind, die m. E. auf verschiedenen Ebenen liegen, läßt sich das Verhältnis prinzipiell erörtern.

2. Das Problem „Kierkegaard und die idealistische Philosophie" darf nicht auf Hegel eingeschränkt werden. Verschiedentliche Hinweise auf das Verhältnis zu Schelling liegen bereits vor. Am eindrücklichsten im Schellingbuch von *W. Schulz;* unzureichend, weil zu knapp und allgemein *W. Struve*, Symposion Kierkegaardianum, 1955 (252–258), „Kierkegaard und Schelling", mit dem Hinweis auf die längst bekannte Beziehung von Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards Begriff Angst; und sachlich eher merkwürdig als denkwürdig der Aufsatz von *A. Dempf* „Kierkegaard hört Schelling" in „Weltordnung und Heilsgeschichte", 1958.

16

Die von Dempf genannte Nachschrift Kierkegaards von Schellings Berliner Vorlesung von 1841 ist nun – mit einer Textprobe aus einer Nachschrift von Mittermair (1830) – durch *Anton Mirko Koktanek* unter dem Titel *Schellings Seinslehre und Kierkegaard* veröffentlicht worden. Die

Übersetzung der Kierkegaardnachschrift stammt von *Eva Schlechta-Nordentoft*, der wir auch eine ausgezeichnete Tagebuchauswahl verdanken („Christentum und Christenheit", Kösel-Verlag 1957).

Koktanek hat den Texten eine Untersuchung vorangestellt, die allerdings bei weitem nicht das bietet, was ihr Titel verspricht und was man im Blick auf die Erstveröffentlichungen erwarten durfte. Er gibt einen recht bunten Bericht über Motive und Begriffe der Spätphilosophie Schellings, die er mit Dempf und Fuhrmanns (gegen Schellings Selbstverständnis) als ein „System des explikativen, spekulativen Theismus" (23) versteht, in dem sich entgegen der Tendenz neuzeitlicher Metaphysik eine „Rückübersetzung der ontologischen Termini in das Religiöse, eine Personifizierung der metaphysischen Potenzen" (21) vollzogen haben soll.

Wenn schon Schellings spekulative Philosophie derart auf die Perspektive religiös-christlicher Weltanschauung verkürzt wird, kann es nicht überraschen, daß Kierkegaard nun bloß noch mit seinem religiösen Anliegen in den Blick kommt. K. meint: „Dem Dänen geht es um die Einmaligkeit und Einzigartigkeit Gottes und um die Nichtigkeit des sündigen Menschen. Es geht ihm um den Weg aus dem Weilstand in den Heilstand" (21). – Die Frage wäre aber zumindest, *wie* es Kierkegaard um diese Themen geht; dann würden sich wenigstens einige Züge des Verhältnisses zur idealistischen Philosophie zeigen. K. konstatiert lediglich, daß Schellings Theismus Kierkegaard auf jenem Wege zwar näher gewesen sei „als die Abstraktheit des Hegelianismus, aber immer noch nicht persönlich genug" (21). Darum mußten Schellings und Kierkegaards Pfade auf die Dauer auseinanderlaufen. Das ist die Quintessenz von Kierkegaards Verhältnis zur „Seinslehre" Schellings. Wie oberflächlich die Beziehung angesetzt ist, verdeutlicht der Umstand, daß sie in den Widerspruch der leeren Versicherung, Schellings Gedanken hätten „Kierkegaards innerstes Wollen entbunden" (23) mit der Behauptung gespannt ist, Kierkegaard habe aus dem großen Entwurf der Berliner Vorlesung offenbar nicht mehr als „die Resignation der negativen Philosophie" herausgelesen (75), um dann an der Potenzenlehre der positiven Philosophie Schellings zu scheitern, weil er „Christus begegnen wollte und nicht dem Dionysos" (76).

Man sieht, K. untersucht das Verhältnis Kierkegaards zur Seinslehre Schellings überhaupt nicht, ja er zeigt nicht einmal Ansätze und Mittel zu einer solchen Untersuchung, sondern verhindert sie geradezu durch seine Reduktion von Schellings und Kierkegaards Denken auf bestimmte religiöse Motivzusammenhänge. Es fehlen selbst die einfachsten methodischen Hinweise, die wenigstens das, was Kierkegaard von Schellings Vorlesung aufgezeichnet hat, auf sein Denken beziehen würden. K. bedauert charakteristischerweise lediglich, daß Kierkegaard Schellings Darstellung der

Offenbarungsphilosophie (im engeren thematischen Sinne) nicht mehr gehört habe und dadurch „im eigentlich gemeinsamen Raum keine echte geistige Begegnung stattfinden" konnte (68). Ausgerechnet hier aber wäre trotz einzelner Beziehungen – Kierkegaards grundsätzliche Kritik an der spekulativen Vermischung von Metaphysik und Dogmatik sowie am Ausfall des Aneignungsproblems unvermeidlich gewesen[34]. Das sieht A. Dempf in seinem Vorwort (10). Demgegenüber lassen sich gerade aus den philosophischen Partien, die Kierkegaard mitgeschrieben hat, bestimmte Bezüge aufweisen.

Kierkegaards Nachschrift umfaßt vor allem Schellings Erörterungen über negative und positive Philosophie, die Potenzenlehre, die Grundzüge des „theogonischen Prozesses" und den Ansatz der mythologischen Entwicklung. Die Wiedergabe ist konzentriert und – bis auf kleine Ungenauigkeiten – exakt referierend. Sie entbehrt jeder Stellungnahme und gibt (wie Werk und Nachlaß) keine direkten Hinweise auf die sachlichen Bezüge Kierkegaards zu Schelling. Die Stellen relativer Ausführlichkeit in der Nachschrift – wie vor allem bei Schellings Hegelkritik – lassen direkt nur einen Schluß auf Kierkegaards Interesse zu.

Man kann die Frage nach dem Verhältnis Kierkegaards zu Schelling also nur so ansetzen, daß man zunächst nach der Beziehung der Gesamtthematik ihres Denkens und innerhalb ihrer dann nach bestimmten systematischen oder methodischen Bezügen fragt. Wir müssen uns hier auf ein paar Hinweise beschränken.

Den Bezug in der Gesamtthematik – der transzendierenden Reflexion auf die Ermöglichung der denkenden Subjektivität als Selbstvermittlung – hat W. Schulz evident gemacht. Dieser Bezug gründet formal in der analogen Strukturbestimmung der Subjektivität bzw. des Geistseins als Selbstbezug und der dafür konstitutiven Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Grenzreflexion wird jedoch im spekulativen und existenzdialektischen Zusammenhang verschieden angesetzt und ausgerichtet. Denn während Schelling in seiner Spätphilosophie die Selbstbegrenzung der Subjektivität – genuin-idealistisch – im Scheitern der Vernunft an ihrem höchsten Gedanken, der unvordenklichen Wirklichkeit Gottes, vollzieht und so in der Vernunftreflexion die Endlichkeit des Denkens aufdeckt, reflektiert Kierkegaard auf die Endlichkeit des Denkers als eines existierenden, worauf die Unendlichkeit des Denkens prinzipiell zurückbezogen werden muß, weil sich nur in diesem Rückbezug die Wahrheit des Gedachten (auch des Absoluten) für das Selbstverständnis des existierenden Denkers erweist. Mit diesem Ansatz ist die Reflexion bereits aus der spekulativen Dimension der idealistischen Philosophie herausgesetzt und in die existenzdialektische Problemstellung umgedacht.

Diese Umsetzung zeigt sich auch an einzelnen, vornehmlich methodischen Bezügen. Schellings Unterscheidung von positiver und negativer

[34] Vgl. dazu etwa „Begriff Angst", 58 f., 2. Anmerkung u. 17 ff.

Philosophie, die – wie W. Schulz gezeigt hat – jener Bewegung der Selbstbegrenzung der Vernunft entspringt und nicht einfach mit der Differenz von Begriff und Existenz (bzw. was-haft begriffener und daß-haft existierender Wirklichkeit) identisch ist, diese jedoch impliziert, hat zweifellos eine (ebenfalls antihegelsche) methodische Entsprechung in Kierkegaards Unterscheidung von abstraktem und konkretem Denken, sowie in der darin implizierten Unterscheidung von Wesen und Dasein [35] und letztlich im existenzdialektischen Problem von Denken und Sein überhaupt.

Schelling kritisiert Hegels Identitätssetzung vom Denken und Sein (im Sinne von Wirklichkeit), indem er sie als Gleichung des Denkens mit dem Sein (bzw. Wirklichen) *als* begriffenem für die negative Philosophie gelten läßt, diese aber auf das notwendige Erdenken der begrifflichen Bedingungen und Strukturen des Seinkönnenden (Möglichen) einschränkt und von der Erfassung der Wirklichkeit des Existierenden abgrenzt. Die Differenz von Denken und Sein ersteht der Vernunft erst ursprünglich angesichts der ihr vorausliegenden Wirklichkeit als solcher (im Sinne von Existenz, Freiheit, Tat, Geschichte). Darum muß Hegels Vermischung von Logik und Wirklichkeitsphilosophie von beiden Aspekten her zurückgewiesen werden.

Dieser Hegelkritik entspricht methodisch genau Kierkegaards Position, für die im „Medium der Wirklichkeit" (Existenz) die Differenz von Denken und Sein unaufhebbar und nur je konkret zu beziehen ist, während die Identität lediglich abstrakt im „Medium der Möglichkeit" und d. h. in der Immanenz des Denkens besteht. Auch Kierkegaard bestreitet, daß Hegels Logik die Wirklichkeit als solche erreichen könne (s. „Begriff Angst", S. 13).

Aber in dieser bei Schelling und Kierkegaard analogen kritischen Tendenz des Denkens auf Freilegung seines Wirklichkeitsbezuges bleibt doch die Differenz in der Bestimmung der bezogenen Wirklichkeit und des Bezuges. Schelling gewinnt im Umsturz der Vernunft den Ausgang von der absoluten Wirklichkeit Gottes und damit den Zugang zur Wirklichkeit des Seienden im ganzen; Kierkegaard treibt die Reflexion in die unüberholbare Existenz des Denkenden zurück, in der das Verhältnis zum Absoluten erst gefunden und ständig neu realisiert werden muß. Dem existierenden Denker ist der spekulative Sprung ins Absolute auch in der Selbstnegation der Vernunft nicht möglich, weil für ihn das Unvordenkliche primär nicht im Denken des Absoluten als solchem zutagetritt, sondern im existierenden Sichverhalten zum Absoluten und damit in der Frage, wie das Absolute für den existierenden Geist überhaupt da sein kann.

So ist trotz der Nähe, in der Kierkegaard zu bestimmten kritischen Motiven und positiven Tendenzen der Spätphilosophie Schellings steht, die Differenz im methodischen Ansatz der spekulativen und existenzdialek-

[35] Vgl. dazu die Hinweise S. 12. In diesem Zusammenhang wäre auch Kierkegaards Nähe zu Schellings Kritik des ontologischen Gottesbeweises zu bedenken (s. Spinozaanmerkung der „Philosophischen Brocken").

tischen Thematik unvermittelt geblieben und auf dem Boden beider Positionen wohl auch kaum zu vermitteln[36]. (K. Jaspers hat sie – in seiner Sprache – als die von „Gnosis" und „Existenzherstellung" formuliert, vgl. Schelling 1955, S. 208 ff.). Daß diese Differenz selbst Schelling gegenüber bestehen bleibt, der doch die Umkehr des absoluten Idealismus selbst vollzieht, wirft ein Licht auf die prinzipiellen Grenzen der Vergleichsfrage „Kierkegaard und der Idealismus".

Nun darf allerdings diese Frage auf keinen Fall an *I. G. Fichte* vorbeigehen, zumal der späte Fichte ebenfalls eine Grenzreflexion der Vernunft als Wissen auf ihre eigene Ermöglichung durch das Absolute vollzogen hat und zwar streng innerhalb der transzendentalen Reflexion der Vernunft auf sich. Aber nicht nur durch diese Konsequenz, sondern gerade auch durch die Art, wie der frühe Fichte die transzendentalphilosophische Reflexion ansetzt (und in jene Konsequenz forttreibt), ist Fichte m. E. der eigentliche idealistische Partner Kierkegaards.

E. Hirsch hat in seinen Kierkegaard-Studien prinzipiell mit Recht auf die Nähe zwischen Kierkegaard und Fichte hingewiesen. Es ist ja bekannt, daß Kierkegaard sich oft positiv zu Fichte geäußert hat, und Fichtes „ethischem Idealismus" ist die Zerstreuung der Existenz in naturphilosophische oder geschichtsphilosophische Spekulation ja auch kaum vorzuwerfen. Die sachliche Nähe zeigt sich aber erst, wenn einerseits (transzendental) auf die prinzipielle Gründung der Existenzdialektik (in der Synthesisstruktur des Selbst usw.) reflektiert wird und andererseits auf die „existentiellen" Voraussetzungen der transzendentalen Reflexion Fichtes. Im Grunde fordert die Sache eines jeden den jeweils anderen Reflexionsaspekt, wenn sie diesem auch von sich aus spezifische Grenzen setzt. Fichtes (frühe) Philosophie kann als die transzendentale Reflexion der ethischen Existenz verstanden werden, zu der Kierkegaard (in einem unausdrücklichen, aber von Fichte her aufhellbaren transzendentalen Horizont) die existenzdialektische Begrenzung gibt. (Durch diese Orientierung an der ethischen Existenz stehen beide in ursprünglicher Nähe zu Kant.) Beziehung und Differenz zwischen Fichte und Kierkegaard könnten m. E. am Verhältnis von „Ich" und „Selbst" bzw. von transzendentalem Akt der Selbstsetzung und existentiellem Akt der Selbstwahl – die beide als Akte der Freiheit verstanden werden – eindeutig entwickelt werden, zumal in der Problematik ihrer Erfassung Dialektik und Konsequenz der transzen-

[36] So läßt sich Kierkegaards ironische Bemerkung (im „Begriff Angst", S. 18), ihm sei nicht klar geworden, was Schelling eigentlich mit seiner positiven Philosophie gemeint habe, doch mit dem Tatbestand vereinbaren, daß Kierkegaard laut Vorlesungsnachschrift doch wohl mehr „verstanden" hat als er zugeben wollte, denn „aneignend verstehen" konnte er Schellings positive Philosophie in der Tat nicht.

dierenden Reflexionsbewegung entspringen. Methodisch ließe sich auch bei Fichtes Trennung von Philosophieren (bzw. Spekulation) und Leben (bzw. Denkart) einsetzen, denn damit ist ja zugleich ein Zentralproblem der Existenzdialektik bezeichnet, das zur gegenseitigen Interpretation geradezu herausfordert. Dabei müßte sich zeigen, ob die Existenzdialektik ihrer Struktur nach nicht viel näher bei Fichtes „analytischer" Dialektik[37] (R. Kroner) steht – und *deren* existentiale Umbildung darstellt – als bei Hegels spekulativer Dialektik[38].

Wenn eine kritische Interpretationsbeziehung zwischen dem transzendentalen oder spekulativen Idealismus und dem existenzdialektischen Denken legitim und sinnvoll angesetzt werden soll, dann scheinen mir im Verhältnis Kierkegaard-Fichte die fruchtbarsten Voraussetzungen dafür zu liegen. Dies um so mehr, als damit die Rückbeziehung auf Kant unumgänglich gemacht wäre. Denn in seiner ethischen Orientierung und kritischen Denkungsart ist Kierkegaard mit Kant eng verbunden, wenn auch die Art seiner Problemstellung und die idealistische Reflexionsthematik ihn nötigten, Kants rationale Auslegung des moralischen Bewußtseins auf das Problem ethischen Existierens hin erneut dialektisch zu machen.

3. Gegenüber dem Verhältnis Kierkegaards zur idealistischen Philosophie scheint mir die Beziehung zur Romantik, prinzipiell gesehen, zweitrangig zu sein. Es wird allerdings immer wieder der Versuch unternommen, Kierkegaard im ganzen aus einer romantischen, d. h. ästhetisch-ironischen Lebensform zu erklären.

17

So etwa *W. Rehm* in *„Kierkegaard und der Verführer"*, 1949, wo es heißt: „Überwindung der Romantik und Lösung von ihr waren also zutiefst nichts anderes und Schwereres als ihre Über-setzung und Verwandlung in die Sphäre des Paradox-Religiösen und damit vielleicht nur eine

---

[37] Siehe *R. Kroner, Von Kant bis Hegel*, I, S. 402 ff., s. jetzt auch *R. Kroner, Kierkegaards Hegelverständnis*, Kantstudien Bd. 47 (1954/55) S. 19 ff. bes. 21. Das strukturelle Verhältnis der Existenz*dialektik* zur idealistischen Dialektik bedarf überhaupt noch näherer Aufklärung. Hinweise finden sich u. a. noch bei *R. Heiss, Der Gang des Geistes*, aaO 268 ff., deren weitere Ausführung man wohl von seinem angekündigten Buch: *Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts, Hegel-Kierkegaard-Marx* erwarten darf.

[38] Wie nahe Fichte sachlich an Kierkegaard herangerückt werden kann, vorausgesetzt, daß dieser selbst systematisch interpretiert wird, läßt sich aus den Fichteinterpretationen von *W. Weischedel, Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, F. Meiner, 1939, *H. U. v. Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. I, A. Pustet, 1957, 158 ff., und *A. Sannwald, Der Begriff der „Dialektik" und die Anthropologie*, 1931, 105 ff. und 215 ff. ersehen.

Scheinüberwindung und Scheinlösung, genauer und im Sinn Kierkegaards: eine Wiederholung, eine Metamorphose und Potenzation des romantischen Wesens, seiner ästhetischen Begriffe und seines Strebens zum Unbedingten auf höherer Stufe, innerhalb der christlichen Kategorien" (30, vgl. 504). Dieses Zitat beleuchtet bereits hinreichend, mit welcher Großzügigkeit hier die „Existenzkategorien" gehandhabt, d. h. zusammengeworfen werden. Es geht R. auch gar nicht um eine sachliche Analyse des Werkes, sondern darum, Kierkegaard, „den in Reflexion Versteckten", in seiner Reflexion zu beobachten und „ihn gleichsam in diese seine eigene Reflexion zu setzen" (7), d. h. die Reflexionsbestimmungen des Werkes als Schlüssel zur Analyse der „dämonischen" Persönlichkeit Kierkegaards zu verwenden. Das nennt R. „Kierkegaard aus sich selbst interpretieren" (7). Dieses „Selbst" bleibt für R. eine ästhetisch-ironische Subjektivität, d. h. der romantischen Reflexionsform zugehörig, bis hin zur paradox-religiösen Stufe. So kann Kierkegaard „der Theologe der Romantik" genannt werden (504). Eine „Interpretation" Kierkegaards, bei der die sachliche Dimension seines Denkens so gut wie ganz ausfällt, weil sie nur als Spiegel seiner individuellen Reflexionsform gesehen wird, hat sich indessen das Urteil selbst gesprochen, so interessante und beredte Analysen sie auch geben mag.

18

Prinzipiell ähnlich ist die Untersuchung von *Edo Pivčević „Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard"*, 1960, angelegt. Auch P. ist der Meinung, Kierkegaard könne und müsse aus dem Problembereich der Romantik verstanden werden (11, 13), wogegen die Beziehung auf Hegel immer „etwas von Konstruktion" an sich habe (17).

P. will Kierkegaards „transzendentale Situation" klären (110), um ihn aus ihr zu verstehen. Dieser Begriff ist zwar nicht eindeutig, er soll aber wohl die Problemsituation bezeichnen, die Kierkegaards Denken ursprünglich zugrunde liegt und „die für seine Haltung bestimmend bleibt" (110). Diese Situation ist die des romantischen Ich, das in seiner ironisch-produktiven Immanenz jede Wirklichkeitserfahrung vernichtet und damit in seiner Freiheit selbst nichtig ist. Kierkegaards „philosophisch-religiöse Fragestellung stammt also aus der Situation dieses Ich, diese Situation ist geprägt durch Ironie ... Der Standpunkt der Ironie enthüllt sich als Standpunkt der Immanenz, der auf einen Nihilismus zusteuert" (133, vgl. 11, 13, 24, 32, 118). Kierkegaard sucht einen „Ausweg" aus dieser Situation, und sein gesamtes Denken gilt diesem Bemühen (S. 32, 58). Er (er)findet ihn, indem er durch eine „Inversion der romantischen Ironie" ins paradox religiöse Gottesverhältnis eine transzendente, d. h. vom Ich unabhängige Wirklichkeit zu gewinnen sucht, von der her die leere Immanenz der ironischen Subjektivität bestimmt und erfüllt wird, ohne daß die Freiheit an eine „eindeutige Wirklichkeit" der Transzendenz verloren ginge (11, vgl. 44, 58, 86, 115, 128, 133). Dieser „Kompensationsprozeß", in dem das ironische Subjekt seine Vorrechte bewußt dem Absoluten (Gott) überträgt, um „da-

durch von seiner abgründigen Einsamkeit erlöst" zu werden, ist „ein schlauer Akt der Selbstironie, wodurch das romantische Fiasko vereitelt ... und die Möglichkeit der Freiheit gerettet" werden soll (92). Der „Inversionsvollzug als ein Entwurf ins Sein" ist aber eine unvollendbare „Bewegung" (115), „die sich im Kommunikationsbereich immer wiederholt" (153), denn er ist „nur ein Versuch, den exklusiven Horizont des romantischen Ich zu durchbrechen, um die Möglichkeit der Transzendenz als eine Möglichkeit der Wahrheit offenzuhalten" (113); er darf auch gar nicht vollendet werden, weil damit das vollziehende Ich negiert würde. So bleibt denn das ganze „Projekt" auf dem Boden der romantischen Subjektivität, die darin nur ihre „Motive" ändert (11, 91) und im Horizont der „romantischen existentiellen Immanenz"; die Kierkegaard auch gar nicht verlassen wollte. „Er wollte dieser Immanenz nur einen neuen Sinn geben und sie mit einer paradoxen (nur paradoxen!) Möglichkeit bereichern: mit einer Aussicht auf die Führung durch Gott" (66). Die Umdeutung der romantischen Ironie ins Christliche (133) ist also selber nur „eine der romantischen Möglichkeiten" (19), quod erat demonstrandum.

P. entwickelt seine Interpretationen zu Kierkegaard – mit viel Geschick – aus dem einfachen Schema der Dialektik von (subjektiver) Immanenz und (objektiver) Transzendenz (s. Vorwort und 84 ff.), deren einseitige Fixierung „Wirklichkeit" überhaupt problematisch macht, weil diese nur „kommunikativ" erschlossen werden kann. Das Verhängnis der Romantik ist die Fixierung der Immanenz des Ich, das keine transzendente Wirklichkeit als solche aufnehmen kann, das aber gleichwohl eine solche gewinnen muß, wenn es sich nicht selbst verlieren will. Diesem Verhängnis will Kierkegaard durch die religiöse Transzendenz ausweichen, aber er entkommt ihm nicht, weil er aus der Immanenz des Ich nicht herauskommt.

Die Frage ist 1. (sachlich): stimmt dieses Schema für Kierkegaard und 2. (methodisch): ist die Art, wie P. von diesem Schema aus interpretiert, methodisch legitim? Beides muß m. E. verneint werden. Ad 1. Ich lasse unerörtert, ob das Schema, so wie P. es bestimmt, für die Romantiker stimmt. Schon das scheint mir zweifelhaft. Auf jeden Fall müßte der Entscheidung eine subtilere Untersuchung vorausgehen, als P. sie gibt. Es wäre zu beachten, daß auch die Romantiker, wenn sie philosophieren, „transzendental" fragen (s. insbesondere F. Schlegel, für den man allerdings etwas mehr heranziehen muß als eine Auswahl in Kröners Taschenausgabe!) – Für Kierkegaard stimmt das Schema jedenfalls nicht. Das Problem ist für ihn gar nicht, wie das „Ich" aus einer vermeintlichen Immanenz zur Realität kommt, sondern wie es im Dasein zu sich selbst kommt; denn es steht als existierendes „Ich" schon immer *in* Existenzverhältnissen, die es jedoch vom Selbstverhältnis her durchdringen und aneignen muß, wenn es *sich in* ihnen soll verstehen können. Kierkegaard weiß sehr genau, warum er nicht vom „Ich" spricht, sondern vom „Selbst", das immer Selbst in Existenzbezügen ist. Die Bestimmung des in endlichen Beziehungen existierenden Selbst hat er ja gerade *gegen* die roman-

tische Auflösung der Existenzsituation in eine phantastische Unendlichkeit gewendet. In dieser Kritik formuliert sich die „transzendentale Situation" Kierkegaards (schon im „Begriff der Ironie"), die *gegen* die der Romantik steht. Bezüglich der Leitbegriffe seiner Interpretation – Immanenz und Transzendenz – hätte sich P. doch unbedingt auch fragen müssen, welchen Sinn sie bei Kierkegaard selbst haben. Sie haben bei ihm auf jeden Fall primär nichts mit dem ontologischen (bzw. erkenntnistheoretischen) Problem von Immanenz und Transzendenz zu tun. Transzendenz ist bei Kierkegaard eine Bestimmung der existenten Freiheit (der qualitativen Bewegung) gegenüber der logischen Immanenz des Denkens (s. „Begriff Angst", „Wiederholung"); Immanenz kann sodann den Gesamthorizont der humanen Möglichkeiten bezeichnen, hat aber auch dann nichts mit Ichabgeschlossenheit zu tun. Ad 2. P. will Kierkegaard aus einer „transzendentalen Situation" ableiten, die seiner romantischen Daseinsform gleichsam als apriorische Problemsituation zugrunde lag. Nun soll nicht bestritten werden, daß Kierkegaard (wie jeder Denker) in Horizonten denkt, die er letztlich nicht mehr kritisch befragen kann, sofern er überhaupt mit Bestimmtheit denkt. Das sichtbar zu machen, gehört wesentlich zu den Aufgaben der Interpretation, die dadurch in den Bereich sachlicher Auseinandersetzung eintritt. Die methodische Forderung ist allerdings, daß dieser Aufweis in Übereinstimmung mit dem interpretierten Denken steht, d. h. dessen faktische Prinzipien trifft. Dieser Forderung entspricht die Untersuchung von P. nicht. P. konstruiert vielmehr eine Problemsituation als die vermeintlich zugrunde liegende, die prinzipiell nicht Kierkegaards eigene ist, auch nicht als unbefragt implizierte. Das bedeutet nun nicht, daß P. in seiner Interpretation nicht Problemzusammenhänge zur Sprache bringt, die in den Horizont der Existenzdialektik gehören, und auch nicht, daß sein Leitproblem gar keinen Ort in Kierkegaards Denken hat. Es ist jedoch nicht das „transzendental" ursprüngliche Problem für Kierkegaard und kann darum auch nicht zum Interpretationsprinzip erhoben werden. Fungiert es dennoch als solches, so sind sachfremde Reduktionen und prinzipielle Umdeutungen die unvermeidliche Folge. Was nun die Grundfrage nach Kierkegaards Verhältnis zur Romantik angeht, so ist sie – wie bei Rehm – auf dieser Basis gar nicht mehr zu erörtern, sondern schon vorentschieden. Diese Art von „Interpretation" beweist keineswegs, daß Kierkegaard auf romantischem Boden steht, sondern bestenfalls, daß er auf einen solchen reduzierbar und umdeutbar ist, wenn man die prinzipielle Differenz ignoriert. Diese aber ist exakt aufweisbar [39].

[39] Das bestätigt auf negative Weise *B. Allemann* im Kierkegaardkapitel seines Buches *Ironie und Dichtung*, 1956 (S. 92 ff.), der Kierkegaard vorwirft, er habe die

## V. ZUR WIRKUNGSGESCHICHTLICHEN GEGENWÄRTIGKEIT VON KIERKEGAARDS DENKEN

Die Geschichtlichkeit eines geistigen Werkes ist mit dem Aufweis seiner eigenen geschichtlichen Bedingungen noch nicht zureichend erfaßt. Sie erschließt sich erst, wenn zugleich seine Wirkungsgeschichte bewußt gemacht wird. Diese gehört nicht nur zur „Vollständigkeit" einer geschichtlichen Gestalt, sondern macht die Weise ihrer geschichtlichen Gegenwärtigkeit aus und bestimmt die hermeneutische Situation, in der jede Interpretation je schon in bestimmter Beziehung und Hinsicht auf ihren „Gegenstand" steht.

Darum ist es eine methodische Grundforderung an jede historische Interpretation, den wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit aufzuhellen, um möglichste Selbstdurchsichtigkeit zu gewinnen; zumal dann, wenn sie noch so sehr in ihn einbezogen ist, wie im Falle gegenwärtiger Kierkegaardauslegung.

Die neueren Kierkegaardinterpretationen haben zwar durch ihre prinzipiell-geschichtliche Fragestellung in höherem Maße als frühere an diese Problematik herangeführt. Aber es fehlt die ausdrückliche Problemstellung und Ausarbeitung. Das ist m. E. ein wesentlicher Mangel in den Voraussetzungen gegenwärtiger Kierkegaardauslegung. Ein erster Schritt zu seiner Behebung wäre die *Darstellung* der Wirkungsgeschichte, d. h. die Aufklärung des sachlichen und methodischen Verhältnisses der Existenzdialektik Kierkegaards zu den systematischen Ansätzen der sog. dialektischen Theologie und Existenzphilosophie, sofern hier die ausdrücklichen Beziehungen vorliegen.

Wir müssen uns hier auf Hinweise zum Verhältnis der Existenzphilosophen zu Kierkegaard beschränken. Grundsätzlich ist für dieses Verhältnis – über die wesentlichen Differenzen zwischen den einzelnen „Existenzphilosophien" hinaus – zu beachten, daß deren systematisches Zentrum durchgängig in der *Seinsfrage* liegt, für die allerdings in der *Existenzauslegung* Ansatz und Orientierung gefunden werden. Damit ist eine entscheidende thematische Differenz existenz-*philosophischen* Fragens gegenüber Kierkegaards theologisch orientierter Frage nach der die menschliche Existenz wesentlich betreffenden Wirklichkeit bezeichnet. Erst im Durchgang durch diese Differenz lassen sich die Beziehungen – im Rückbezug der Seinsfrage auf die Existenz – methodisch angemessen bestimmen.

Die neueren Veröffentlichungen, die im Bereich der angedeuteten Auf-

romantische Ironie überhaupt nicht mehr verstanden bzw. „psychologistisch" mißverstanden. Dieser Vorwurf beweist indessen nur, daß Allemann seinerseits Kierkegaards „Begriff der Ironie" *nicht* verstanden hat.

gabe liegen, behandeln meist nur bestimmte Aspekte und gehen das grundsätzliche Problem kaum an.

Ich gebe einige Hinweise:

Die Darstellungen der Existenzphilosophie beziehen Kierkegaard als Ahnherrn zwar mit ein, aber sie lassen entweder im Referat der einzelnen Denker das Verhältnis letztlich unbestimmt (vgl. die Arbeiten von Brecht, Heinemann, Jolivet [französisch], Knittermeyer, Müller-Schwefe), oder aber sie rücken in systematischer Absicht alle zu nah zusammen oder sehen bloß auf bestimmte Motivzusammenhänge (vgl. die Darstellungen von Bollnow, Mounier, Kuhn, Reding). Gabriel und Reding gehen am ehesten auf das Verhältnisproblem ein. Hinweise finden sich auch in *Jean Wahls* „Etudes Kierkegaardiennes", 2. Auflage.

19

*Leo Schestovs* Buch *Kierkegaard und die Existenzphilosophie* trägt einen irreführenden Titel und hat mit dem angegebenen Thema kaum etwas zu tun oder nur insofern, als Sch. sich selbst als Existenzphilosophen versteht. Er gibt Paraphrasen zu Kierkegaardschen Themen.

20

Die Arbeit von *Jakob Hommes*, *Zwiespältiges Dasein*, konstruiert den geschichtlichen Zusammenhang der „existentialen Ontologie von Hegel bis Heidegger" als die immer radikaler werdende Bemächtigung des Seins durch den Menschen und ist dadurch sowie durch das Mißverständnis ihres Zielpunktes (Heidegger) m. E. im ganzen desorientiert.

21

Einige theologische Arbeiten verfolgen einen bestimmten Aspekt des Zusammenhanges:

*K. E. Løgstrup* gibt gute Analysen zur Existenzauslegung bei Kierkegaard und Heidegger, insbesondere zu Kierkegaard, rückt aber beide viel zu sehr auf eine Ebene, ja spricht ihnen das gleiche „Anliegen" zu (43), wenngleich er um Heideggers ontologische Absicht weiß (51) und auch die Differenzen in der Existenzauslegung nicht verwischt (48 f., 51). Er bezieht indessen Heideggers ontologische Fragestellung primär auf eine Ontologie der Existenz und verkürzt damit die Seinsthematik. Das ist der methodisch prinzipielle Mangel seiner sonst aufschlußreichen Hinweise auf die Beziehung zwischen Kierkegaard und Heidegger.

*Henning Schröers* Arbeit über *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem* besticht durch die Klarheit ihrer begrifflichen Unterscheidungen, die auch die Interpretationen beherrscht. Das hat allerdings oft zur Folge, daß die Zusammenhänge im Schatten dieses Lichtes bleiben. So ist es besonders in dem an sich präzisen Kierkegaardkapitel, wenn er z. B. bei Kierkegaard drei (oder gar mehr) „Entwicklungsphasen" unterscheidet (56, 66) und die erste als „anthropologisch" (Religiosität A) und die beiden anderen als primär „christologisch" bestimmt (Religiosität B). Dadurch wird aber die innere Einheit von Kierkegaards Auslegung des Christentums als Existenzmitteilung verdunkelt. Geht man von dieser aus, dann erweist sich die Trennung in „religiöse Anthropologie" und „Christologie" (57) überhaupt als unangemessen, weil es existenzdialektisch gerade um die Beziehung dieser Aspekte geht. Sch. sucht denn auch die Verbindung (63) und findet sogar, daß die religiöse Anthropologie Kierkegaards Christologie zugrunde liegt (76, 131)[40]. Hier wird aber nun m. E. die der Existenzdialektik im ganzen zugrunde liegende existentiale (anthropologische) Struktur, die Sch. durchaus richtig angibt (57 ff.), mit der religiösen Sphäre humaner Existenz verwechselt. Daß Sch. nicht von der prinzipiellen Einheit der Existenzdialektik ausgeht, obwohl er sie sieht (95, 131), wirkt sich auch in der Analyse des Paradoxbegriffes aus. Sch. fragt sich, ob das Paradox bei Kierkegaard logischen oder ontologischen Sinn habe und antwortet mit Recht: beides (83 ff.). Aber wieso, gibt er nicht an. Es ist so, weil das Paradox als „Existenzkategorie" das Sich-Verstehen-in-Existenz betrifft und also ursprünglich einen (hermeneutisch) onto-logischen Sinn hat. Die heutige Trennung von Logik und Ontologie liegt demgegenüber auf einer anderen Ebene. Sch. schieben sich die Unterscheidungen allzuleicht vor die ursprünglichen Zusammenhänge. Seine Untersuchung ist aber subtil und lehrreich, auch in den weiteren Kapiteln (über den Paradoxbegriff im NT und bei Barth, Vogel, Tillich, Gogarten, Althaus, Heim, Bultmann) und ein wichtiger Beitrag zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards innerhalb der Theologie. Daß Sch. bei Bultmann eine besondere Nähe zu Kierkegaard feststellt, ist sicher richtig. Bultmann scheint

---

[40] Zur Christologie Kierkegaards s. jetzt *Hayo Gerdes, Das Christusbild Sören Kierkegaards – verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers* (1960). Der Verf. bleibt leider beim Referieren bzw. erbaulichen Erläutern stehen und faßt das Problem der Christologie im Rahmen der Existenzdialektik nicht grundsätzlich genug. Es mangelt der Untersuchung überhaupt an „dialektischer Bestimmtheit", um mit Kierkegaard zu sprechen, sonst könnte G. nicht auf die Idee kommen, aus Hegel, Schleiermacher und Kierkegaard das Passende „für die Umbildung des christologischen Lehrstückes heute" herauszuziehen und zusammenzufügen (131 ff.).

mir unter den gegenwärtigen Theologen sogar der einzige zu sein, der Kierkegaards Auslegung des Christentums als Existenzmitteilung aufgenommen und konsequent vergegenwärtigt hat [41].

Zwei englisch geschriebene Bücher behandeln das Verhältnis Kierkegaards zu Jaspers und Heidegger näher.

24

Die in ihren Analysen zuverlässige Arbeit von *J. Sperna Weiland* ist jedoch durch ihre thematische Einschränkung an einer zureichenden Erfassung des Verhältnisses Kierkegaard-Jaspers verhindert. In bezug auf das Verhältnis beider Denker zum Christentum ist naturgemäß die Differenz zwischen beiden das vorherrschende Moment (80). Es läßt sich durchaus sagen, daß Jaspers, von Kierkegaard her gesehen, in der Religiosität A stehengeblieben ist (59) und nicht als „christlicher Existenzphilosoph" bezeichnet werden kann (80). Andererseits ist Jaspers unter den „Existenzphilosophen" zweifellos derjenige, der in den methodischen und auch (bestimmten) thematischen Aspekten seiner Existenzerhellung Kierkegaards Existenzdialektik am nächsten steht. Das sieht W. auch (35), er faßt aber das Problem der hier bestehenden systematischen Beziehungen und Differenzen nicht grundsätzlich an, wenngleich immer wieder ein Blick darauf fällt.

25

*Michael Wyschogrod, Kierkegaard and Heidegger, The Ontology of Existence* untersucht das Verhältnis vornehmlich unter dem ontologischen Aspekt (d. h. von Heidegger her, VII) und sieht, daß hier wesentliche Differenzen vorliegen. Kierkegaard fragt nicht explizit ontologisch (24), entwirft das Existenzproblem aber gleichwohl von einer „basic ontological position" aus (30), die durch die Differenz von ewigem Sein und zeitlicher Existenz (25 ff.) bzw. deren problematischer Beziehung in der menschlichen Existenz bestimmt ist (44, 81, 83; „existence, therefore is eternity in time", 45); während Heideggers (objektiv) ontologische Fragestellung gerade zur Destruktion eines traditionell verstandenen „ewigen Seins" führt (66, 77), wenn er in seiner „zweiten Periode" auch wieder auf die Seinsthematik zurückgeht und über die existentialistische Ontologie hinauskommt (77). Das stimmt zwar so nicht, wie W. überhaupt die sog. Kehre falsch auslegt. Davon abgesehen ist seine Untersuchung aber von großer Genauigkeit, grundsätzlich richtig angesetzt und im Aufzeigen der

[41] S. dazu meinen Aufsatz *„Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung"* in: Theol. Rundschau, 24. Jg. 1956/57 S. 77–135, bes. S. 118 ff.

Differenzen gewiß im Recht. W. beachtet m. E. jedoch nicht genügend, in welchem unterschiedlichen thematischen Horizont Kierkegaards ontologische Bestimmungen und Heideggers ontologische Fragestellung stehen, d. h. wie Seinsfrage und Existenzfrage jeweils zusammenhängen. Erst auf diesem Boden würden sich Differenz *und* Nähe zwischen Kierkegaard und Heidegger genauer zeigen.

Über das Verhältnis *J. P. Sartres* zu Kierkegaard gibt es m. W. noch keine Untersuchung. (Dasselbe gilt für *G. Marcel.*) Das ist um so bedauerlicher, als an Sartre die Problematik der wirkungsgeschichtlichen Gegenwart Kierkegaards am deutlichsten aufgezeigt werden könnte. Denn Sartres Existentialismus stellt den Versuch dar, in der durch Nietzsche bestimmten geistigen Situation (des Atheismus) die „condition humaine" durch Rückgriffe auf Kierkegaards Existenzauslegung zugleich gegen Nietzsche neu zu bestimmen. Das versucht auch Jaspers, und sicherlich mit größerer Nähe zu Kierkegaard, sofern er die menschliche Existenz (gegen Nietzsche) wesentlich aus ihrem Transzendenzbezug versteht. Auch für ihn – wie für unsere Situation überhaupt – steht Nietzsche nicht nur *neben* Kierkegaard, sondern ebenso *zwischen* diesem und dem gegenwärtigen Denken und zwingt zur „kritischen" Aneignung Kierkegaards. Weil Sartre indessen die atheistische Position *gegen* Kierkegaard ebenso als Voraussetzung wie als Konsequenz seines existentialistischen Ansatzes versteht und dadurch die mit Kierkegaard thematisch gemeinsamen Bezüge – im ontologischen Schema von Existenz und Essenz, im Bewußtseinsansatz, in der Bestimmung der Freiheit, in der Kategorie der Wahl u. a. – „umdenkt", ist er der eigentliche Gegenspieler Kierkegaards im Umkreis der sog. Existenzphilosophie. Daran zeigt sich, wie unbestimmt die Grenzen dieses Umkreises noch sind [42].

Diese Hinweise mögen genügen, um sehen zu lassen, daß die wirkungsgeschichtliche Gegenwärtigkeit Kierkegaards, vor allem im Bereich der Philosophie, noch keine zureichende Aufhellung erfahren hat. Damit bleibt aber das Faktum dieser Wirkung, so unbezweifelbar es ist, in seiner Bedeutung unbestimmt, und die Auseinandersetzung gegenwärtigen Denkens mit Kierkegaard, auf die jede Interpretation doch zumindest hinführen sollte, in ihrer Ausgangsposition unaufgeklärt.

Der Anspruch von Kierkegaards Denken ist indessen für die heutigen Problemstellungen noch gegenwärtig – philosophisch m. E. vor allem im Bezugsbereich von Anthropologie und Ethik –, und die Auseinanderset-

---

[42] Am Verhältnis „Sartre und Kierkegaard" ließe sich auch das Problem der existentiellen (weltanschaulichen) „Neutralität" der Existenzauslegung (Heidegger) oder ihrer unvermeidlichen Gebundenheit in einen „philosophischen Glauben" (Jaspers) konkret erörtern.

zung mit dem, was das im Denken zu Prüfende an diesem Anspruch ist, bleibt geboten. Die vornehmste Aufgabe gegenwärtiger Kierkegaardinterpretation muß es darum sein, die geschichtliche und sachliche Dimension des Kierkegaardschen Werkes weiter zu erschließen, um die Auseinandersetzung mit ihm in die angemessene Sachlichkeit zu bringen.

*Nachtrag:* Zur 2. Auflage von *Theodor W. Adorno, Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen.* Frankfurt 1962. Suhrkamp. 295 S.

Die Neuauflage des Kierkegaardbuches von *Adorno* gibt Gelegenheit, auf eine der interessantesten älteren Kierkegaardinterpretationen zurückzugreifen, die eigentlich erst jetzt ihre Aktualität gewinnt. Das zeigt sich 1. in ihrem Einfluß auf neuere Darstellung etwa bei *W. Rehm* und vornehmlich bei *E. Pivčević*. Beide teilen mit Adorno nicht nur den grundlegenden Ansatz beim „Ästhetischen", sondern vor allem den Grundzug der Interpretationsmethode: Kierkegaards Denken aus der inneren Dialektik seines Standpunktes (bzw. seiner Situation) zu entwickeln. Es zeigt sich 2. darin, daß A. die gegenwärtig maßgebende Hinsicht auf Kierkegaards Systematik (und ihr Verhältnis zum Idealismus) bereits entwickelt hatte, wenn auch primär in kritischer Absicht; und darin liegt zugleich das 3. Moment der Aktualität seiner Untersuchung, sofern sie als kritische Interpretation für die gegenwärtig anstehende Auseinandersetzung mit Kierkegaard wichtige Gesichtspunkte abgibt. Adornos Kierkegaardbuch gehört also zweifellos zur „gegenwärtigen" Kierkegaard-Auslegung.

Der Text der ersten Auflage (von 1933 bei J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen) ist unverändert geblieben, jedoch um eine Beilage über „Kierkegaards Lehre von der Liebe" und eine „Notiz" zur 2. Auflage erweitert worden. Die Beilage enthält eine (Ende der 30er Jahre vorgetragene) Interpretation von Kierkgaards „Leben und Walten der Liebe". Dadurch soll der thematische Umkreis des Buches auf ein „Modell der religiösen Reden" ausgedehnt, und die Interpretationsmethode auch an diesem bewährt werden. Daß der spätere Text gegenüber dem Buch gewisse Veränderungen in Stil und Einstellung zeigt, bleibt unerheblich angesichts der sich durchhaltenden Methode der Interpretation. Diese bleibt der entscheidende Zugang zu Adornos Kierkegaarddarstellung.

Der Hinblick auf die Methode bietet m. E. auch am ehesten die Möglichkeit, das kunstvolle Geflecht von Adornos Gedankengängen aus dem Ansatzpunkt verfolgen zu können. Denn A. interpretiert Kierkegaard auf eine Weise, die selbst der Interpretation bedarf.

Eine Schwierigkeit liegt bereits im Untertitel: Konstruktion des Ästhetischen. Gemeint ist nicht bloß die von Kierkegaard geleistete Konstruktion des Ästhetischen (als Kunstlehre oder Existenzsphäre), sondern dem zuvor

die Konstruktion von Kierkegaards gesamtem Denken aus dem Ästhetischen (bzw. seinen Bildgehalten) als einer Kategorie der Erkenntnis (27) bzw. einer „Stellung des Gedankens zur Objektivität". (Dieser Hegelsche Passus dient A. in der „Notiz" zur Erläuterung seiner Absicht, 295.)

Damit soll Kierkegaards Grundstellung im idealistischen Relationsproblem von Subjekt und Objekt und näherhin sein geschichtlicher Ort in deren „Zerfallensein" (Entfremdung) bestimmt werden (vgl. 44, 51 ff.). Sofern Kierkegaard in dieser geschichtlichen „Konstellation" (79) die „ontologische Frage" nach dem „Sinn" (d. h. der Sinngebung) des Daseins stellt und sie zugleich objektiv verstellt sieht, muß die Wahrheitsfrage nach „innen" schlagen, ohne darin die zureichende Antwort finden zu können (s. 46 ff., 73, 124 ff.). Diese Situation schlägt sich nieder in der geschichtlichen „Figur" von Kierkegaards Denken als „objektloser Innerlichkeit", die im Rückwurf vom „sinnlosen Außen", chiffrierten Sinn nur *in* sich finden, aber nicht *aus* sich garantieren kann und ihn darum in einer unendlichen (unerreichbaren) Transzendenz suchen muß. Existenzdialektik ist dann die Bewegung „zwischen der Subjektivität und deren Sinn, den sie in sich enthält, ohne in ihm aufzugehen, und der selber nicht aufgeht, in der Immanenz von Innerlichkeit" (56, vgl. 120, 111). Die Bewegung endet schließlich im „mythischen Opfer" autonomer Subjektivität, worin die Immanenz der Innerlichkeit sich aufhebt und „ihren" Idealismus selbst vernichtet, um Sinn und Versöhnung allein noch von der Transzendenz zu erwarten (190 ff.). Diese Selbstaufhebung des Existenzsystems im „paradoxen Opfer" scheint für A. die Ansicht zu rechtfertigen, daß der Sinngehalt existenzdialektischen Denkens letztlich in seiner Bildlichkeit und deren sehnsüchtiger Transzendenz, d. h. im ästhetischen Horizont dialektisch verborgen und zu finden sei (234 ff.).

Wenn aber – wie A. sagt – „alle Einsicht über Kierkegaard dessen eigenem Umkreis zu entringen" ist (27), dann muß die oben vorweg skizzierte paradoxe Figur von Kierkegaards Denken aus diesem selbst ermittelt werden. Und da sie Kierkegaards Selbstverständnis nicht entspricht, wird sich der Aufweis als „immanente Kritik" vollziehen müssen, die im interpretierten Denken selbst die Dialektik der geschichtlichen Konstellation von objektloser Innerlichkeit nachweist.

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muß A. eine methodische Scheidung durch Kierkegaards Denken legen, an dessen Bruchstelle sich die geschichtliche Dialektik in Kierkegaards Systematik zeigen soll.

„Kritik muß zuerst die Aussagen der Pseudonyme nach ihrer philosophischen Konstruktion verstehen, wie sie als beherrschendes Schema in jedem Augenblick herauszustellen ist. Was dann die Pseudonyme mehr sagen als das philosophische Schema ihnen zuteilt: ihr geheimer und konkreter Kern fällt der Interpretation zu in der Wörtlichkeit der Mitteilung (24). Es hat also die Interpretation des pseudonymen Kierkegaard die flüchtig vorgetäuschte Einheit in die Polarität seiner eigenen spekulativen Intention und der verräterischen Wörtlichkeit zu zerlegen" (25).

A. sieht die Systematik in Kierkegaards Denken klar, gibt ihre Strukturen und Kategorien an und entwickelt das „System der Existenz" in der Theorie der Sphären (vgl. bes. Kap. IV u. V). Aber eine kritische Interpretation muß diese Systematik der geschichtlichen Konkretion wieder aus-

setzen, die in ihr eingefangen und abgedrängt wurde und damit das Gesamtgefüge dieses Denkens in die Dialektik seines geschichtlichen Sinnes versetzen (s. 9). Die Konkretion zeigt sich in der „verräterischen Wörtlichkeit" des vermeintlich für die Systematik bloß Beispielhaften oder genauer: sie zeigt sich in den „pragmatischen Elementen" der Sprache:

Kierkegaard „. . . im Fuchsbau der unendlichen Innerlichkeit zu stellen, gibt es kein anderes Mittel als ihn bei den Worten zu nehmen, die als Fallen geplant endlich ihn selber umschließen . . . Das exegetische Verfahren hat gegenüber dem Exegetiker Kierkegaard vorab an der Metaphorik sich zu betätigen. Während die von Kierkegaard metaphorisch gemeinten Gegenstände durch die Logik seiner Sphären klarzustellen sind, kommt den wörtlichen Metaphern Selbständigkeit zu. . . . Aus der Metaphorik sind sie in ihre Eigentlichkeit zurückzurufen" (24; vgl. 63 ff.).

Dieses Verfahren betätigt A. konkret etwa an der Metaphorik des „Intérieurs", in der sich die Abscheidung des Privaten gegen das andrängende (schlechte) Außen und sein scheinbarer Einlaß (im „Reflexionsspiegel") bekundet (s. 75 ff.) oder an den leibhaft-organischen Bildern, mit denen das rein Geistige eben nicht nur umschrieben wird, sondern realen Gehalt erhält, der sich in der geschichtlichen Dialektik zuletzt als „mythisch" erweist (s. 97 ff., 108) und der in Chiffren als ontologischer Sinn dialektisch beschworen werden soll. A. treibt die Methode schließlich bis an die Grenze und darüber hinaus in der Aufdeckung astrologischer Elemente in der Theorie der Existenz„sphären" (164 f.).

Indem so die „spekulative Intention" Kierkegaards den pragmatischen Elementen seines Denkens ausgesetzt und durch sie konkret interpretiert wird, soll sich zeigen, daß und wie die „objektlose Innerlichkeit" in ihrer Selbstauslegung durch das Negierte – Außenwelt, Natur, Mythos – immer noch erreicht und bestimmt wird, was sie zuletzt in ihrer paradoxen Selbstaufhebung verstellt anerkennt. Dadurch erweist sich Kierkegaards Grundstellung als Reflexion der geschichtlichen Lage, die den „ontologischen Sinn" in der „Verdinglichung des gesellschaftlichen Lebens" und der Entfremdung des Menschen von der Wirklichkeit (73) verloren hat.

Man müßte Adornos Interpretation, die gerade als „immanente" Kritik besticht, wie mir scheint, in zweifacher Hinsicht prüfen. 1. im Blick auf die beanspruchte konkrete „Immanenz" in Kierkegaard und 2. hinsichtlich der allgemeinen Voraussetzungen, die ihrer kritischen Funktion zugrunde liegen. Das Zusammengehörige muß m. E. auch hier „zerlegt" werden; wir müssen uns hier allerdings auf Hinweise beschränken.

1. wäre zu fragen, ob A. seine eigene methodische Maxime, „zuerst die Aussagen der Pseudonyme nach ihrer philosophischen Konstruktion zu verstehen" und dann sie von der Wörtlichkeit her kritisch zu interpretieren, konsequent durchhält. Wie mir scheint, ist das nicht der Fall! Er trägt

vielmehr die kritische Interpretation häufig viel zu voreilig in jenes Verstehen hinein. Die Systematik wird scharfsinnig gesehen, aber ebenso oft von der Pragmatik her überspielt. Das ließe sich gerade an den grundlegenden Strukturen zeigen (s. etwa über Wahl 57 f., Selbst 135 ff., Selbstverhältnis 145 ff., 158 u. a.). A. setzt diese Begriffe als abstrakt-allgemeine an und interpretiert sie primär nicht nach ihrer eigenen dialektischen Synthesisstruktur, sondern im Ansatz bereits von den in ihnen befaßten pragmatischen Elementen her. Das hat sachliche und methodische Konsequenzen.

a) Die sachlichen konzentrieren sich auf den Ansatz bei der „objektlosen Innerlichkeit" und ihre Bestimmung. Diese deckt in gewissem Sinne das, was Kierkegaard das „abstrakte Selbst" bzw. die abstrakt unendliche Form des Selbst nennt, worin zwar die ursprüngliche Möglichkeit, aber eben noch nicht die konkrete Wirklichkeit des Selbst-seins bezeichnet wird. Objektlos scheint Innerlichkeit nur, wo sie auf eine unmittelbare bzw. fraglose Objektgegebenheit verpflichtet werden soll. Als *Existenz*innerlichkeit ist sie aber gar nicht objektlos, sondern Reflexion und Stiftung ihres Objektbezuges. Das sieht A. im Begriff der „Situation" als Reflexion (70 ff.), aber er thematisiert daran lediglich die Re-flexionsbewegung, nicht die Vermittlung des Bezuges. Er bringt das Schema der existierenden Subjektivität (nach seiner Synthesisstruktur) nicht voll in den Ansatz, sondern abstrahiert daraus „objektlose Innerlichkeit", der dann „mythische Gehalte" supponiert werden. A. setzt im Grunde bei der abstrakten Reflexionsinnerlichkeit des Ästhetikers (!) an. Aus deren privativer Form läßt sich aber die Existenzdialektik nicht entwickeln.

b) Die methodischen Konsequenzen sind die, daß das Interpretationsverhältnis von Systematik und Pragmatik führungslos wird oder zumindest werden kann, wenn – entgegen Adornos eigener Maxime – die spekulative Intention durch die pragmatische Kritik verwischt wird. Dabei wird m. E. die systematische Intention wieder zu abstrakt gefaßt und aus den pragmatischen Zusammenhängen herausgezogen, die dadurch gleichsam freigesetzt werden. Sie sind aber konkret mit der Systematik der pseudonymen Positionen verklammert und dadurch zugleich von Kierkegaard selbst abgesetzt. Die Pseudonyme sprechen ihre je *eigene* Sprache und sie beim Wort nehmen müßte bedeuten, ihre Sprache aus ihrer Position und umgekehrt zu interpretieren. Seinen Zweifel gegen diesen Zusammenhang hat A. nirgends ausreichend begründet. Darum scheint es mir methodisch fragwürdig zu sein, alles das, was über das Schema der pseudonymen Positionen gleichsam überschießt, in seiner Wörtlichkeit unvermittelt Kierkegaard selbst zuzuschreiben und nicht wiederum der Dialektik der pseudonymen Positionen und erst über diese dem Gesamtbild von Kierkegaards

Denken. (Legitim wäre eine unmittelbare Übertragung nur bei nachweisbar durchgehenden Metaphern, s. etwa 97.)

Diese Bedenken schmälern aber nicht die Bedeutung, die Adornos methodischem Prinzip zukommt, die Systematik der Existenzdialektik mit ihren pragmatischen Motiven zu konfrontieren und dadurch ihren konkret-allgemeinen und d. h. geschichtlichen Sinn aufzuhellen. Das dürfte zudem mit Kierkegaards Meinung über die Funktion seiner dialektischen Schemata zu vereinbaren sein. Adornos kritische Methode bleibt ein wesentliches Korrektiv für die gegenwärtige Frage nach der existenzdialektischen Systematik, auch dort wo man ihrer konkreten Durchführung widersprechen muß.

Ähnlich steht es nun 2. mit den allgemeinen Voraussetzungen, die in Adornos kritischer Interpretation impliziert sind. Die pragmatische Interpretation soll den „historischen Grund" des Kierkegaardschen Denkens in ihm selbst sichtbar machen und es kritisch auf ihn zurückbeziehen (s. 69, 86). Als dieser gilt die von Marx gedeutete Selbstentfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft.

Man wird A. gewiß zugeben, daß seine Interpretation zu jenen „vorsichtigen" gehört, „die nicht unvermittelt philosophische Lehrgehalte aus der ökonomischen Lage des Philosophen herleiten" (89); obwohl auch sie manchmal recht „umstandslos" bei bestimmten marxistischen Lehrsätzen landet: etwa wenn A. Kierkegaards Ethik schlicht eine „schlechte und trügerische Klassenmoral" nennt (93) oder wenn er die Produktions- und Besitzverhältnisse nun doch recht unvermittelt als den letzten historischen Grund von Kierkegaards Problematik behauptet (73, 78) und einige Äußerungen des Ästhetikers (!) in dieser Richtung als Kierkegaards größte Annäherung an die Realität interpretiert (etwa 123).

Es soll hier nicht bestritten werden, daß auch an Kierkegaards Denken die Frage nach seiner konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Verflechtung zu stellen ist, zumal es sich selbst auf die – wenn auch anders gedeutete – Zeitsituation bezieht. Die Frage aber ist prinzipiell, ob die geschichtlichen Bedingungen *unter* denen gedacht wird, und die sich durchaus in Aspekten des fraglichen Denkens aufzeigen lassen mögen, als die Bedingungen gelten können, *aus* denen gedacht wird, d. h. ob sie als Grund eines Denkens im ganzen angesetzt werden dürfen.

Das heißt für die Interpretation: Adornos grundsätzliche Ansicht über die geschichtliche Abhängigkeit des Denkens wird methodisch problematisch, wenn sie als dogmatischer Ansatz fungiert, der dem interpretierten Denken selbst nicht mehr ausgesetzt wird und damit als der universale Schlüssel für dessen Erschließung gilt. Dann wird die „Immanenz" der Kritik eine leere Behauptung, weil sie mit dem interpretierten Denken

durch nichts vermittelt ist als durch die Voraussetzung, die jenes gerade nicht anerkennt. (Diese Problematik kennzeichnet bereits die „immanente" Kritik, die Marx übt.) Wird die Voraussetzung unkritisch festgehalten, dann muß Interpretation zur Umdeutung werden, die sich nicht mehr als immanente Kritik legitimieren kann, auch nicht durch ihre konkreten „Erweise".

Eine weitere Folge des dogmatischen Ansatzes ist, daß die sachliche Relevanz eines so interpretierten Denkens in der Dialektik seiner geschichtlichen Bedingungen zergeht. Es bleibt die verschwindende geschichtliche „Figur", in der sich eine gesellschaftlich-geschichtliche Lage vorübergehend reflektiert. Gewiß ist die abstrakte Trennung von Systematik und Geschichte gerade für das philosophische Denken nicht haltbar. Aber es ist ebenso abstrakt, die Sachlichkeit eines Denkens in der Reflexion einer bestimmt gedeuteten geschichtlichen Wirklichkeit *aufgehen* zu lassen, zumal dann, wenn diese Wirklichkeit nur indirekt in der Sache des interpretierten Denkens selbst erscheint. Nimmt man dagegen ein Denken bei seiner eigenen Sache und befragt diese auf ihre Geschichtlichkeit, dann wird es sich in spezifischen Bedingtheiten zeigen, die es doch zugleich durch seinen Sinn-Anspruch deutend übergreift. Gerade darin bestätigt es sich in seiner Geschichtlichkeit als konkret-allgemeines Denken, das sich weder in „konkret" fixierte Bedingungen auflösen noch als eine abstrakt allgemeine Gültigkeit behaupten läßt, sondern aus der Dialektik von Bedingtheit und Übergriff verstanden werden muß.

Die angedeuteten Bedenken gegen Adornos kritische Interpretation zwingen m. E. dazu, ihren Anspruch, Kierkegaards Werk im ganzen erschlossen zu haben, abzuweisen bzw. einzuschränken. Sie muß vielmehr im Blick auf ihre Voraussetzungen im strengen Sinne als ein *Versuch* verstanden und festgehalten werden. Als solcher aber nimmt Adornos' Interpretation, gerade durch ihre kritische Funktion, eine einzigartige Stellung in der gegenwärtigen Kierkegaardauslegung ein. An ihr ist nicht vorbeizukommen, zumal dann nicht, wenn die Frage der Auseinandersetzung mit Kierkegaard ansteht.

*Helmut Fahrenbach (Tübingen)*

WILHELM ANZ

# Kierkegaard und der deutsche Idealismus

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 210/211)

1956. 78 Seiten. DM 4.50

---

»Die sorgfältig gearbeitete Untersuchung führt den Nachweis, daß Kierkegaard trotz seiner Opposition dem Idealismus verhaftet bleibt, da er die ›existierende Person‹ nur im Schema der absoluten Subjektivität denken kann.«

Internationale philosophische Bibliographie. Oktober 1957

»Es kann nicht bezweifelt werden, daß die Schrift von Anz eine bedeutende Arbeit von hohem geistigem Niveau ist: jeder Leser der Schriften Kierkegaards wird sie mit Interesse studieren.«

E. Fenz in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. 1957

»La critique de M. Anz revêt une importance considérable dans le débat actuel sur l'actualisme de Bultmann et celui de Barth.«

Gabriel Widmer in: Revue de Theologie et de Philosophie 1958/3

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

GTU Library
B23 .P49 v.3
Fahrenbach, Helmut/Die gegenwartige Kier
3 2400 00151 2684

ANTON MIRKO KOKTANEK

# Schellings Seinslehre und Kierkegaard

Mit E esungen

DATE DUE

BRODART, CO. Cat. No. 23-221-003

Kierkega ist kürzlich
in Koper Nordentoft
übersetzt r Schellings
Seinslehr ammen mit
einer Na . M. Mitter-
mair) bie e veröffent-
lichte Spä nnen. Kier-
kegaards Denkweise
ihres Ver – Das Vor-
wort zu d n.

R. OLDENBOURG VERLAG · MÜNCHEN

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

JEAN-PAUL SARTRE

# *Das Sein und das Nichts* *Versuch einer phänomenologischen Ontologie*

**Jean-Paul Sartres philosophisches Hauptwerk wird hier zum ersten Mal in einer ungekürzten deutschen Fassung vorgelegt. 8. Tausend. 788 Seiten. Leinen DM 40.–**

ROWOHLT VERLAG